Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.
Case.
Shelf.
Book.
Division
Section
No.
BS2601
.L94
1836
v.1

J. A. Alexander.

Princeton.

Oct. 27. 1848.

Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Erster Theil.

Allgemeine Untersuchungen über das Evangelium des Johannes
und Auslegung von Kap. I — IV.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1840.

Commentar

über das

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie
zu Göttingen.

Erster Theil.

Allgemeine Untersuchungen und Auslegung
von Kap. I — IV.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1840.

An

Herrn

Consistorialrath Dr. Hoßbach

in

Berlin.

Zum dritten Mahle, geliebter Freund, bringe ich Dir dieß Buch zum Geschenke dar, dieß Mahl zu einem besonders geweiheten Eigenthume, als Denkmahl der schönen Zeit, welche wir vor zwanzig Jahren in Berlin unter edlen Freunden in gegenseitiger theologischer und allgemeiner wissenschaftlicher Erbauung mit einander heiter verlebten. Es war die Zeit der ersten kirchlichen und theologischen Krisis nach dem Jahre Dreyzehn, welches ich die volksthümliche Epoche fast aller neueren Entwicklungen in unsrem Vaterlande nennen möchte. Der gesunde, kräftige Lebenston dieser Epoche durchdrang damahls noch in voller Stärke alle Empfänglichen, so Aeltere, wie Jüngere, und verbreitete auch unter uns eine Freudigkeit und Frische des Hoffens und Wirkens, wie ich sie seitdem nicht wieder empfunden habe. In dem neuerwachten, kirchlichen Leben, woran wir Theil nahmen, so wie unter den wissenschaftlichen Anregungen von Schleiermacher, Neander und de Wette, in denen wir bey aller Verschiedenheit ihrer Richtungen die zusammengehörigsten Häupter der neueren theologischen Bildung verehrten, fanden wir, Jeder nach seiner Art, die kräftigsten Antriebe und die freyesten Standpuncte für unsern theologischen Beruf, sowohl den wissenschaftlichen, als den praktischen. Solche Zeiten haben ihre unvergänglichen Spuren nicht bloß in dem Gedächtnisse, sondern eben vornehmlich in der Lebensentwicklung, in dem

Thun der Menschen. Ich hoffe, geliebter Freund, daß Du in diesem Werke, dessen Aufgabe damahls für mich entstand, wie für Dich Dein Val. Andreä und Dein Spener, die Spuren des frischen und heitern theologischen Geistes aus jener Zeit nicht allzusehr vermissen wirst.

Das Werk ist freylich mit der Zeit älter und auch ein anderes geworden, als es bey seiner ersten, etwas jugendlich voreiligen Erscheinung war.

Jene jugendliche Zeit, — sie ist auf immer für uns geschlossen. Wie vieles ist seitdem unter uns anders geworden! Die damahls zusammen waren, sind meistentheils zerstreuet. Geliebte Freunde hat Gott vor uns abgerufen. Auch Schleiermacher, den wir vorzugsweise unsern geistigen Vater nannten, ist dahin geschieden, nach menschlichen Gedanken zu früh. Mit ihm ist eine der bedeutendsten theologischen Persönlichkeiten aus der Zeit hinweggenommen. Aber sein Geist wirkt in mündlicher und schriftlicher Rede fort, und macht sich auch unter Verkennung, gerechtem und ungerechtem Widerspruch, ja Lästerung, seinem Wesen und seiner Wahrheit nach immer mehr geltend als einer der kräftigsten Wendepuncte der Theologie, dessen Einfluß sich Niemand ganz entziehen kann. Auf jene heilsame, überwiegend positive Krisis in der Kirche und Theologie, der er vorzugsweise angehörte, und die er zum Theil mit hervorgerufen hatte, sind andere gefolgt, zum Theil unerwartete, ja einige weniger zum Leben, als zum Tode. Es fehlt nicht an den erfreulichsten Fortschritten in kräftiger, gesunder Mitte,

aber daneben sind auch Gegensätze bis zur äußersten Linken und Rechten, Uebertreibungen und Ueberreizungen, Abspannungen und Erschlaffungen, Spaltungen und Befehdungen, ja Aergernisse schlimmster Art hervorgetreten, die auch den Ruhigsten ängstigen, und dem Friedlichsten nicht gestatten, ohne Kampf und Streit zu seyn. Indessen, Gott hat auch dieß zum Heile geordnet, und damit Jedem die Aufgabe gesetzt, unter den Bewegungen und Erschütterungen der Zeit in ruhiger Besonnenheit, in Klarheit und Freyheit sich ein festes Ziel und einen sicheren Grund zu suchen und zu behaupten. Ich bin mir bewußt, diese Aufgabe erkannt, und auch mit Fleiß nach Kräften an ihrer Lösung für mich gearbeitet zu haben. Unter diesen Bestrebungen ist das Werk in der zweyten und dritten Auflage gleichsam mit mir aufgewachsen und durch die bildende Macht der Zeit und den eigenen Bildungstrieb meines Geistes reifer und männlicher geworden. So bringe ich es Dir, wünschend und hoffend, daß es Dir und Andern durch die treue männliche Arbeit an der Erkenntniß der Wahrheit und die Früchte derselben immer nützlicher und lieber werden möge.

Ich habe die neueren exegetischen Arbeiten über das Evangelium fleißig benutzt und daraus gern gelernt. Auch die neueren, schärferen Verhandlungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit desselben habe ich aufmerksam durchforscht, und, so viel an mir ist, unpartheyisch geprüft. Du wirst finden, daß ich, obwohl unerschüttert in meiner Ueberzeugung, doch auf

der gegnerischen Seite Wahrheit und Recht gern anerkannt habe. Es hilft in der That nichts, Schwächen und Mängel in den historischen und exegetischen Glaubensgründen, sobald sie fühlbar geworden sind, sich und Andern zu verhehlen. Verborgene, verhehlte Schäden sind die gefährlichsten. Nur Wirkliches und Wahres, nur echt Gesundes besteht die Probe des Glaubens wie der Wissenschaft. Und so habe ich manches, was mir unhaltbar schien, so lieb es mir geworden war, um der Wahrheit willen aufgegeben.

Auch diese neue Auflage wird ihre Mängel und Irrthümer haben. So bin ich schon jetzt selbst unzufrieden theils damit, daß manches nicht kürzer behandelt ist, theils damit, daß ich die strengere philologische Methode, wie sie z. B. von unsrem Freunde Bleek und von Dr. Fritzsche geübt wird, nicht mehr und gleichmäßiger inne gehalten habe. Was das letztere betrifft, so hat freylich darin Jeder seine Weise. Aber eine gewisse Strenge oder Genauigkeit geziemt Allen, gleichsam von Amtswegen. Zu meiner Entschuldigung dient, daß gerade dieser erste Theil eine Menge von historischen und dogmatischen Untersuchungen und Debatten fordert, welche den Raum für ausführlichere kritische und grammatische Erörterung etwas beengen. Ich hoffe aber, daß der zweyte Theil mir mehr Raum und Lust für Leistungen der Art gewähren wird. Habe ich geirrt, so werde ich für jede Belehrung und Weisung dankbar seyn; auch die unfreundliche und übermüthige soll mich nicht ungelehrig finden. Aber man weise an Ort und Stelle nach, wo ich gefehlt habe.

Man möge auch meinen theologischen Standpunct bestreiten. Das Individuelle hat auch hierin sein Recht. Ich werde aber allezeit zur Verantwortung bereit seyn. Aber man streite eben nur über das, was als Thatsache im Buche selbst offen vorliegt. Woher und wozu aber jetzt so oft das Richten über den ganzen persönlichen Charakter und die innersten sittlichen Motive, die man doch nicht mit ins Buch schreibt, nicht einmahl zwischen die Zeilen? Gewiß ist auch Dir und jedem Besonnenen dergleichen eben so ungerechtes, als ungründliches Richten ärgerlich. Es hat mir Jemand, der mich besser kennen sollte, bey der zweyten Auflage neben vielem Lobe, wofür ich ihm dankbar bin, vorgeworfen, „ich hätte darin auf die Stimme der Gelehrten, der Tonangeber der Zeit, zu viel Vertrauen gesetzt und in das Wort der Offenbarung etwas zu wenig." Ich weiß nicht, welche Tonangeber der Zeit gemeint sind, denn die Zeit spielt aus sehr verschiedenen Tonarten. Ein so bedeutender Vorwurf, der das theologische Herz trifft, und wie eine Gewissensrüge lautet, sollte wenigstens genauer bestimmt, und in unzweydeutigen Thatsachen nachgewiesen seyn. Wenn er den Sinn hat, als wenn ich in der Aenderung früherer Ansichten, besonders bey kritischen Fragen, auf diesen oder jenen Recensenten, den ich etwa hätte vermuthen können, vornehmlich wohl auf diesen oder jenen stimmführenden Rationalisten, an dessen Lobe mir etwas gelegen gewesen wäre, mehr geachtet, als auf die Wahrheit und ihre Gründe, also aus eitler Menschengefälligkeit und Furcht vor scheltenden Recensionen,

ich weiß nicht, ob das ewige Wort der Wahrheit selbst, oder eben nur meine Ueberzeugung aufgegeben hätte, so ist dieß das Schlimmste, was man einem Christlichen Theologen vorwerfen kann. Aber mein Gewissen entscheidet scharf und rein gegen solches ungerechte und unbefugte Urtheil. Das Wort der Offenbarung ist mir eben so theuer, als Jedem, der es bekennt: je mehr ich es verstehe, desto mehr wird es meines Lebens einzige Leuchte. Aber im Verstehen desselben, wo ich von Andern zu lernen habe, suche ich die Wahrheit und nehme sie, wenn sie mir einleuchtet, von Jedem, unbekümmert, ob der Mann, bey dem ich sie finde, ein Rationalist oder ein Pietist oder sonst etwas ist, mein Freund oder mein Feind. Dieß ist meine Orthodoxie. Es steht mir nicht an zu vergelten, weil eben das Wort der Offenbarung spricht: Du aber, warum richtest Du Deinen Bruder? Aber ich werde nach wie vor in freyer Forschung fortfahren, ohne alles wissentliche Partheymachen und Partheydienen, nach bester Ueberzeugung der Wahrheit die Ehre zu geben, wo ich sie finde, und meine jedesmahlige Ueberzeugung nach dem Grade ihrer Gewißheit ehrlich auszudrücken. Bey Dir bedarf ich dieser Apologie nicht, und wohl bey keinem Unpartheyischen. Aber den Partheyischen und den Richterlichen in der Zeit kann nicht genug gesagt werden, was sich von selbst versteht, ob sie es endlich lernen, daß das Erste und Letzte im Gericht die Gerechtigkeit ist.

Ich will zum Schlusse weder Dich, geliebter Freund, noch Andere, die dieß lesen, weich und nach-

sichtig stimmen, aber zur Steuer der Wahrheit sey es gesagt, daß ich dieses Werk unter einem sehr trüben Himmel und unter harten Bedrängnissen gearbeitet und vollendet habe. Glückliche Werke gedeihen nur in heiterer Stimmung und unter heiterem Himmel. Du weißt, ich liebe die gelehrte Einsamkeit und Stille, das wahre otium honestum, über alles. Allein ich bin auch nicht verschlossen für das öffentliche Wohl und Wehe des Vaterlandes, insbesondere der Universität, der ich über ein Jahrzehend mit treuer Liebe und ich denke auch nicht ohne gesegnetes Wirken angehört habe. Jedermann aber weiß, wie trübe der Himmel bey uns ist, was für Herzeleid die edle Georgia Augusta in den letzten Jahren erlebt, wie viel edles Blut und Gut sie verloren hat. Mein Herz blutet, wenn ich das alles überdenke, und mir ist bange für die Zukunft. Dazu aber hat mir Gott in dieser Zeit eine schwere Prüfung aufgelegt, tägliches, ja stündliches Sorgen und Bangen seit einem halben Jahre für das Leben einer geliebten Tochter, die durch keine Kunst gerettet werden konnte, und so eben, da ich dieses schreibe, in rosiger Jugendblüthe dahingeschieden ist. Und über dem allen, nachdem aus dem edelsten rüstigsten Freundeskreise, worin ich meine Freude und meinen Stolz hatte, zuerst durch den Tod zwey noch unter den verhallenden Klängen des Jubiläums, bald darnach aber durch eine viel mehr zerstörende Katastrophe anderer Art auf einmahl Viele hinweggerissen worden waren, zuletzt noch die erschütternde Todeskunde von unserm geliebten K. O. Müller, den

wir so eben aus dem classischen Lande mit neuen Geistesschätzen bereichert zurückerwarteten, um uns an ihm, an seiner edlen, liebenswürdigen Persönlichkeit, (Du kanntest ihn ja auch,) und an seinem neuen Ruhme zu erfrischen und zu erheben! Unter solchen Schlägen, geliebter Freund, auch wenn man weiß, daß es Gottes Prüfungen sind, ists schwer, kräftig und frisch bei der Arbeit zu bleiben. Mögest Du und mögen andere billige Leser in diesem Werke aus trüber, schwerer Zeit nicht zu viel Spuren der oft fast erliegenden Kraft finden, die aber, welche sich finden, mild entschuldigen. Ich weiß nicht, wie viel es von mir gilt und wie viel ich es verdiene, was St. Paulus erfahren hat, daß Gottes Kraft auch in der Schwachheit mächtig sey. Aber ganz ohne diese apostolische Erfahrung, hoffe ich, wird das Werk nicht seyn. Lebe wohl!

Göttingen, den 15. Sept. 1840.

Ich halte mich für verpflichtet, meinem lieben Freunde, Herrn Licentiaten Klener hieselbst, für die treue Sorgfalt, womit er mich bey der Correctur dieses Buches und schon früher bey der Correctur der zweyten Auflage des ganzen Werkes unterstützt hat, so wie für manche rechtzeitige Erinnerungen und nützliche Mittheilungen hiermit öffentlich meinen besten Dank zu sagen.

Dr. Lücke.

Einleitung,

oder

allgemeine Untersuchungen.

---

§. 1

Aufgabe und Standpunkt der Einleitung.

Die durch den Zusammenhang der theologischen Hermeneutik nothwendige Aufgabe ist eine zweifache, einmahl, zu entscheiden, ob und in wiefern das Johanneische Evangelium kanonisch sey oder nicht, sodann, diejenigen allgemeinen historischen Verhältnisse desselben zu erörtern, durch deren richtige Bestimmung das Verständniß des Einzelnen bedingt ist. In jenem Theil der Aufgabe liegt das theologische, in diesem das philologische Moment der Auslegung.

Vergleicht man die betreffende neuere Litteratur mit der älteren, so ist unverkennbar, daß die neueren Untersuchungen ungleich schärfer, verwickelter und künstlicher geworden sind. Während die älteren, in arglosser Zuversicht zur Tradition und mehr und weniger begeisterter Vorliebe für das Joh. Evangelium, stets mit einem rechtfertigenden Resultate endigten, sind die neueren immer eifriger im Zweifel, und immer scharfsinniger im Mißtrauen geworden, und so haben sie wenigstens eben so oft zum Angriff, als zur Vertheidigung geführt. Um völlig unbefangen zu seyn, hat man sich nicht selten alles theologischen Interesses gänzlich entschlagen zu müssen geglaubt; die alte Vorliebe ist schwächer und schwächer geworden, ja zuletzt in bewußte Abneigung verwandelt, und so hat man selbst die unbedingteste Verwerfung des Johanneischen Evangeliums nicht gescheuet.

Auf den ersten Anblick hat diese Wendung etwas Beunruhigendes, ja Erschreckendes. Das allgemeine Christliche Bewußtseyn, welches von jeher an dem Joh. Evangelium eine besonders reiche und sichere Quelle der Erkenntniß und Erbauung zu besitzen glaubte, war sonst der Zustimmung der wissenschaftlichen Forschung völlig gewiß. Diese Gewißheit ist jetzt durch den immer zudringlicheren Zweifel und Widerspruch der Wissenden, wenn nicht zerstört, doch sehr erschüttert worden. Das Wünschenswertheste ist immer, wenn die wissenschaftliche Forschung den kirchlichen Glauben zu rechtfertigen vermag. In sofern ist der gegenwärtige Stand der Kritik des Joh. Evangeliums keineswegs befriedigend. Und es ist begreiflich, daß viele unter uns, indem sie bei der äußeren Erscheinung stehen bleiben, mit aufrichtigem Herzen die behaglichere Vergangenheit auch in diesem Stücke zurückwünschen. Aber dieß ist ein eitler Wunsch. Ist einmahl der Zweifel geboren und zur Wissenschaft erzogen, so ist's vergebens, die Zeit, die von dem Zweifel noch nicht wußte, zurückzuführen. Die bewußtlose Kindheit kehrt nimmermehr wieder. Nur im absterbenden Greisesalter erscheint ihr Abbild als Zeichen des herannahenden Todes. In der Kirche des Herrn aber sollen die Geschlechter nicht den Weg vom Leben zum Tode gehen, sondern zu immer lebendigerem, bewußterem Leben. Die Losung der Christlichen Theologie heißt vorwärts! Das Ziel ist bestimmt und klar genug. Es gilt jetzt mehr, als je, einer Theologie der Zukunft, das heißt einer solchen, welche den kommenden Geschlechtern das Evangelium in unauflöslicher Freundschaft mit der Wissenschaft als ewigen Lebensschatz zu neuer kräftigerer Liebe überliefert. Alles, was die Vergangenheit Wahres und Bleibendes hat, ist darin eingeschlossen zu neuen organischen Bildungen. Nur das Unwahre und Vergängliche bleibt ewig verloren. So ist unsere Aufgabe, mitten aus den schmerzhaften Zweifeln und Streitigkeiten der Ge-

genwart den erfreulicheren Zustand herauszuarbeiten, in welchem der Zweifel innerlich überwunden, der Streit geschlichtet, die Wahrheit neu gesichert ist. Es ist meine feste Ueberzeugung, daß der Gang, den die neuere Kritik des Joh. Evangeliums genommen hat, — einzelne unbändige Reden von der äußersten Linken abgerechnet, — innerlich nothwendig und bey allem Schmerz wahrhaft heilsam war, als natürlicher Uebergang von dem kindlichen Glauben, der den Zweifel und den Streit noch nicht kennt, oder den herannahenden nur fürchtet, zu dem männlichen, der ohne Furcht beydes erfahren und überwunden hat.

In diesem Geiste und in dieser Ueberzeugung sind die folgenden Untersuchungen geführt worden.

Erstes Kapitel.

Authentie, Integrität, Kanonicität des Johanneischen Evangeliums.

§. 2.

Ueber das Leben und den Charakter des Apostels Johannes [1]).

Das nach der gewöhnlichen und ältesten Evangelienordnung [2]) sogenannte vierte Evangelium wird von der Kirche allgemein dem Apostel Johannes als Verfasser zugeschrieben [3]).

Mit welchem Rechte geschieht dieß? — Das Nächste ist, uns ein so viel als möglich deutliches und sicheres biographisches Bild von dem Apostel Johannes zu ver-

1) Die Litteratur der Biographieen und Charakteristiken des Johannes s. bey Lampe Comment. in Evang. Ioan. Tom. 1. Prolegomena p. 1 et 2., und Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 15. 16. Der ausführlichste unter den älteren biographischen Versuchen ist der von Lampe selbst a. a. O. p. 1 - 102., unter den neueren, der von Wegscheider a. a. O. S. 7 - 77. In der Kürze das Beste s. in Winers Realwörterb. (N. A.) 1. 696.

2) S. hierüber Hugs Einleitung Bd. 2. S. 1 ff.

3) Auch diejenigen in der alten Kirche, welche es verwarfen, verwarfen es als angebliches Werk des Apostels Johannes. Weder kannten noch vermutheten sie etwa den Presbyter Johannes als Verfasser des Evangeliums, obwohl man hie und da geneigt war, demselben die Apokalypse zuzuschreiben. Die Handschriften haben in der Ueberschrift und Unterschrift des Evangeliums in der Regel bloß κατὰ Ἰωάννην, auch im ersten Briefe nur den Namen Johannes. Erst in dem zweyten und dritten Briefe und der Apokalypse kommt die besondere Benennung Apostel oder Evangelist hinzu. Aber auch bei Matthäus haben die Mspte nur κατὰ Ματθαῖον, und doch meinen alle den Apostel.

schaffen, um zu sehen, ob und in wiefern das Evangelium demselben entspricht.

Leider haben wir im neuen Testamente nur sehr wenige, außer demselben aber fast gar keine sichere biographische Notizen über den Apostel Johannes. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte die besten Traditionen seiner Zeit über den Apostel aufbewahrt. Aber gerade über den für uns wichtigsten Lebensabschnitt, die spätere Ephesinische Zeit des Apostels, werden die Traditionen des Eusebius unsicherer, und bekommen an der Geschichte des Presbyter Johannes eine gefährliche, verwirrende Parallele. Was dann zumahl die spätere patristische Litteratur nach Eusebius, und was die apokryphische [1]) darbietet, ist mehr und weniger nur ein Gemisch von Legenden und grundlosen Vermuthungen, von abgeschmackten Fabeln und willkührlichen Erweiterungen der wahren Geschichte. Aber schon Eusebius kennt häretische Dichtungen der Art [2]). Späterhin wetteifern bis zur Reformation müßige Phantasie und Aberglaube, das Leben des Apostels eben so wunderbar, als unglaubwürdig zu machen. Im neuen Testamente sind es vornehmlich die Johanneischen Schriften, welche als unmittelbare Thatsachen seines Lebens auch über ihn die meiste Auskunft geben, aber meist nur andeutende. Ist die Apokalypse kein Werk des Apostels Johannes, so wird diese Quelle unsicher, obgleich nicht unbrauchbar. Wir haben kein erwiesenes Recht, die Echtheit der Apokalypse hier vorauszusetzen. Wer aber sogar das Evangelium und die Briefe des Johannes, auch den ersten, bezweifelt, für den verliert sich fast die ganze Biographie des Apostels in unsichere Sage, ja in Dichtung. Wir setzen mit

1) S. Fabricii Codex apocr. N. T. P. 2. pag. 531 sqq. 705 sqq. P. 3. pag. 604 sqq. Vergl. Thilo Acta Thomae. Prolegomena pag. LXXII sqq. Kleuker über die Apokryphen des N. T. S. 318 - 416. Wegscheiders Versuch einer vollständ. Einleitung S. 7 - 15.

2) S. Hist. Eccl. 3, 25. — *Ἰωάννου Πράξεις.*

erweislichem Recht die Echtheit dieser Schriften, wenigstens des Evangeliums und des ersten Briefes, hier voraus. Aber es giebt keine Voraussetzung und kein Mittel, den fragmentarischen Charakter der Lebensgeschichte des Johannes wegzuschaffen.

Johannes [1]) war nach Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Matth. 10, 2. Mark. 10, 35. Matth. 27, 56. vergl. Mark. 15, 40. 16, 1., der Sohn des Zebedäus und der Salome, der — wahrscheinlich jüngere [2]) — Bruder des Apostels Jakobus des älteren, dessen früher Martyrtod unter Herodes Agrippa Apostelgesch. 12, 2. erzählt wird. Der Vater war ein Galiläischer Fischer am See Genezaret; ob in Bethsaida wohnhaft [3]), weiß man nicht.

---

1) יוֹחָנָן oder יְהוֹחָנָן, d. h. Jehovah ist gnädig, Gotteshuld, entsprechend unsrem Gotthold. Die Septuaginta hat 2 Könige 25, 23. Ἰωνά, Nehem. 6, 18. Ἰωνάν, Nehem. 12, 13. Ἰωανάν, eben so 2 Chron. 17, 15. 23, 1. — 2 Chron. 28, 12. kommt der Genitiv Ἰωανοῦ vor, der unmittelbar zu der neutestam. Griech. Form Ἰωάννης überführt.

2) Man schließt dieß daraus, daß fast überall in den Evangelien, wo die beyden Brüder genannt werden, Jakobus voransteht, und zwar gewöhnlich so: Ἰάκωβος (ὁ τοῦ Ζεβεδαίου) καὶ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. Nur Lukas macht 9, 28. eine Ausnahme. Während Matth. 17, 1. und Mark. 9, 2. die gewöhnliche Reihefolge haben: Petrus, Jakobus und Johannes, hat Lukas: Petrus, Johannes und Jakobus. Einige Codd. z. B. D u. L haben auch hier die gewöhnliche Folge, aber offenbar aus Correctur. Ob Luk. in dieser Stelle die größere Bedeutsamkeit des Johannes in der apostol. Kirche im Auge hatte, die nur der des Petrus nachstand. Aber in dem zwiefachen Apostelkataloge, Evang. 6, 14 ff. u. Apostelg. 1, 13. beobachtet er doch dieselbe Ordnung. Eben so folgt in der Regel Andreas seinem Bruder Petrus. War auch Petrus der ältere? Der Schluß ist höchst unsicher. Aber ganz grundlos ist, daß Hieronymus und Ambrosius (Comment. ad Luc. 23.) den Joh. zum jüngsten aller Apostel machen. Er lebte wahrscheinlich länger, als alle übrigen. Aber folgt daraus nothwendig, daß er auch jünger war?

3) Chrysostomus nennt den Johannes ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδά, Hom. 1. in Ev. Ioan. Eben so viele Andere. Man vermuthet, daß, da nach Joh. Ev. 1, 45. Petrus und Andreas aus Bethsaida waren, und nach Luk. 5, 9. die Söhne des Zebedäus zur Fischergesellschaft des Petrus gehören, auch diese aus Bethsaida gewesen seyen.

Die Alten gefallen sich zum Theile darin, die Familie des Johannes als sehr arm und niedrig zu schildern. So besonders Chrysostomus [1]). „Nur aus Armuth, meint er, habe Zebedäus seine Söhne zu dem armseligen Gewerbe, das er selbst trieb, erzogen. Es gebe überhaupt kein ärmeres und elenderes Gewerbe, als das der Fischer, zumahl an einem kleinen Landsee. Wie arm aber Zebedäus gewesen, sehe man besonders daraus, daß er nach Matth. 4, 21. mit seinen Söhnen die zerrissenen Netze selber ausbessert." Aber der See Genezaret war sehr fischreich, und es wurde von den Anwohnern ein beträchtlicher Fischhandel getrieben [2]). Das Gewerbe war weder verachtet noch gewinnlos. Wenn nach Mark. 1, 20. Zebedäus bey seinem Gewerbe außer seinen Söhnen auch noch Miethsknechte hatte, und es sich dabey der Mühe lohnte, in Compagnieen zusammenzutreten, Luk. 5, 10.; wenn ferner die Mutter des Johannes, Salome, nachher zu den Galiläischen Frauen gehörte, welche Jesum auf seinen Messianischen Wanderungen begleiteten und von ihrem Vermögen unterstützten, Luk. 8, 3.; wenn Salome auch zuletzt unter den Frauen vorkommt, welche nach dem Tode Jesu Spezereyen kaufen, um den Leichnam desselben einzubalsamiren; endlich wenn Johannes selber Ev. 19, 27. andeutet, daß er ein Eigenthum [3]) besaß, wohin er nach dem Tode Jesu die ihm zur Pflege empfohlene Mutter desselben mit sich nehmen konnte: so möchte der Schluß ziemlich sicher

---

Nach Luk. 4, 38. vergl. V. 31. u. Mark. 1, 29. vergl. V. 21. waren Petr. u. Andr. in Kapernaum wohnhaft, als Jesus die Schwiegermutter des Petrus heilte. Daraus schließen Andere, daß auch Joh. u. Jakob. in Kapernaum wohnhaft waren. Aber wie höchst unsicher ist dieser Schluß!

1) Hom. 1. in Evang. Ioan.

2) S. Jahns Archäol. Band 1. S. 154. Vergl. Rosenmüllers bibl. Alterthumskunde B. 1. S. 170.

3) Wahrscheinlich in Galiläa. Vergebens läugnen einige ältere Exegeten, z. B. Augustin, daß τὰ ἴδια in dieser Stelle ein wirkliches Eigenthum bezeichne.

seyn, daß die Familie des Zebedäus zu den bemittelten Galiläischen Fischerfamilien gehörte.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Johannes der ἄλλος μαθητής ist, von dem es 18, 15 u. 16. heißt, daß er dem Hohenpriester Kaiphas persönlich bekannt war [1]). Aber ganz ohne Grund hat Hieronymus daraus geschlossen, Johannis Familie habe zu den angesehenen gehört.

Nach apokryphischen Nachrichten [2]) soll die Familie des Johannes mit der Familie Jesu nahe verwandt gewesen seyn. Nach Einigen war Salome die Tochter Josephs, des Pflegevaters Jesu, aus erster Ehe, nach Andern eine Schwester, nach Andern sogar die frühere Gattinn Josephs. Neuere [3]) finden irgend welche Verwandtschaft nicht unwahrscheinlich, weil sich so die ehrgeizige Bitte der Salome für ihre Söhne Matth. 20, 20 ff., leichter erklären lasse; auch begreife man so leichter, wie Salome zur Reisegesellschaft Christi gehöre, und Jesus dem Johannes seine Mutter zur besonderen Pflege nach seinem Tode habe empfehlen können. Aber jene ehrgeizige Bitte der Salome läßt sich auch daraus erklären, daß sie bemerkte, wie ihre Söhne zu dem vertrauteren Kreise Jesu gehörten. Die Galiläischen Begleiterinnen Jesu mögen zum Theil mit seiner Familie verwandt gewesen seyn, aber gewiß nicht alle.

---

1) Dieß ist die Ansicht des Chrysost. u. Euthymius wie der meisten Neueren. Dafür spricht ziemlich entschieden Ausdruck und Ton der Stelle, vergl. mit 20, 2 ff. Aber schon Theophylakt meinte, es könnte eben so gut irgend ein unbekannter Jünger gewesen seyn. Casp. Merken (s. Lampe zu d. St.) und Heumann glaubten gar, Judas Ischar. sey gemeint.

2) S. Codex apocr. N. T. ed. Thilo. Tom. I. p. 363. Am entschiedensten behaupten die Verwandtschaft durch die Salome, eine Tochter Josephs aus erster Ehe, Sophronius in Fragm. bey Lambec. Bibl. Vindob. Tom. 3. p. 54. Cosmas Vestitor bey Cotelier Patr. apost. Tom. 1. p. 283. Theophylact. Prolog. in Ioan. und Theodoretus Tyri Episcop. (wohl nicht Theodoretus Episcop. Cyri, sondern Dorotheus von Tyrus) Fragm. de baptismo sanctorum apostolorum et deiparae in d. Selectis ad illustr. Chronici Paschalis. Ed. Bonn. Vol. 2. p. 144 sq.

3) So Lampe Proleg. p. 4. und Wegscheider a. a. O. S. 22.

Endlich reicht die innigere Freundschaft Jesu mit Johannes aus, um zu erklären, daß er sterbend dem Freunde die Mutter empfiehlt. Wenn freylich diejenigen Recht hätten, welche Ev. 19, 25. unter der Schwester der Mutter Jesu die Salome verstehen, so wäre die Verwandtschaft sicher genug und jene Stelle zugleich von der archäologischen Schwierigkeit befreyet, daß zwey Schwestern denselben Namen, Maria, geführt haben sollen [1]).

Die Familie des Johannes scheint zu denen gehört zu haben, welche bey gewöhnlicher Kenntniß der heiligen Schrift, wie sie der Synagogenunterricht darbot, an den Messianischen Hoffnungen der Zeit mit besonderer Lebhaftigkeit und Innigkeit Theil nahmen. Von dem Vater wissen wir freylich nichts. Aber die Mutter bringt, man weiß nicht, ob nach dem Tode ihres Mannes, oder schon vorher, der Messianischen Genossenschaft Zeit und Vermögen zum Opfer. So war sie also wohl von Anfang an gegen die Messianische Richtung ihrer Söhne mehr als bloß zulassend und gestattend, und stand ihnen geistig näher.

Ob Johannes aus seiner Familie der erste war, den die Botschaft des Täufers von dem nahen Himmelreiche aufregte? Fast scheint es so. Ist das Evangelium sein Werk und ist er in der Erzählung Kap. 1, 35. der eine ungenannte Jünger des Täufers neben dem Andreas, so scheint er sich ziemlich früh an den Täufer Johannes angeschlossen zu haben. Wahrscheinlich war er dann auch schon Zeuge der wiederholten und entschiedenen Erklärungen des Täufers, daß er nur der berufene Vorläufer des bereits erschienenen Christus sey [2]). Gewiß aber ist dann nach 1, 35 ff., daß er mit Andreas zugleich, bald nach der Taufe Jesu, durch den Täufer selbst hingewiesen auf das

---

1) Vergl. zu 19, 25.

2) Ev. Joh. 1, 19 ff. Er erzählt freylich hier alles mit der Anschaulichkeit eines Gegenwärtigen. Aber erst V. 35. deutet er an, daß er zugegen war.

erschienene Lamm Gottes, in der Jordanaue mit Christo zuerst näher bekannt wurde. Jakobus, sein Bruder, erscheint hier nirgends. Aber merkwürdig genug, wird derselbe im ganzen vierten Evangelium nirgends weiter erwähnt [1]), als Kap. 21, 2., namenlos unter den Söhnen des Zebedäus.

Soll die synoptische Relation mit der Johanneischen stimmen, so muß man annehmen, daß Johannes, mit Petrus und Andreas und den andern, nach jener ersten Begegnung mit Christus in Peräa am Jordan nach Galiläa zu seiner Familie und seinem Gewerbe zurückkehrte. Aber Jesus hatte ihn erkannt und erwählt, und so ruft er bald nachher ihn und seinen Bruder zugleich mit Petrus und Andreas, ihren Genossen, mitten aus ihrer Gewerbthätigkeit, zu beständiger Nachfolge und apostolischer Jüngerschaft, Matth. 4, 18 ff. Mark. 1, 16 ff. Luk. 5, 1 - 11. [2]). Der Berufung geht freylich bloß nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlösers. Darin lag denn gewiß etwas unmittelbar Anregendes und Bestimmendes auch für Johannes. Aber ohne die frühere Begegnung mit dem Herrn und die Vorbereitung durch den Umgang mit dem Täufer wäre jene Berufung am See ein historisches Räthsel, welches durch kein Wunder wahrhaft gelöst würde.

Johannes mag, als er Jesu Jünger wurde, noch ziem-

---

1) Wie und mit welchem Recht hieraus die neuere Kritik einen nicht unbedeutenden Bedenklichkeitsgrund gegen die Echtheit des Joh. Evangeliums genommen hat, s. §. 7.

2) Nach Strauß Leben Jesu Band 1. §. 69. 3te Aufl., dem auch Weiße (die evangel. Geschichte Bd. 2. S. 197.) beystimmt, ist die Johanneische Relation mit der synoptischen unvereinbar, weil nach jener gleich von der ersten Begegnung 1, 35 ff. an eine beständige Begleitung statt gefunden habe. Aber wenigstens liegt in dem Ausdruck der Joh. Erzählung, weder in dem ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ V. 37., noch in dem ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην V. 40., nichts, was die Vereinigung mit der synopt. Relation unmöglich machte. Auch die historischen Verhältnisse von 1, 37. 45. 2, 2. sind nicht allzu spröde. S. die Ausleg. dieser Stellen.

lich jung gewesen seyn. Es lag in den Verhältnissen und Zwecken Jesu, daß er eben nur junge Männer, die im Uebergang vom Jüngling zum Manne waren, zu seinen Aposteln wählte. So bringt er, wie die übrigen Apostel, ein jugendliches, empfängliches Gemüth mit, durch keine Rabbinische und sectirerische Gelehrsamkeit verdorben. Aber er ist, wie die andern, in den populären Vorurtheilen der Zeit befangen. Die Schule des Täufers war nur vorbereitend, hinweisend auf Christum gewesen. Sie gewährte kein volles Verständniß des Himmelreichs. So wird der beständige Umgang mit Christo auch für ihn die nothwendige Schule der Läuterung und Bildung. Mochte er auch von Natur empfänglicher seyn, als Andere, und seine ganze individuelle Art dem Herrn näher stehen, der Geist Christi forderte auch von ihm Wiedergeburt, Entwöhnung von dem alten, und Gewöhnung zu dem neuen Leben. Die einzelnen Momente seiner Entwickelung in der Schule des Herrn sind nicht aufgezeichnet. Aber außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu [1]), wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umganges gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt, Mark. 5, 37. Auch bey der geheimnißvoll wunderbaren Verklärung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen, Matth. 17, 1. Und eben so sind nur diese drey mit Christo, als er in Gethsemane sich von den übrigen entfernt, und im Gebete innerlich kämpft, Matth. 26, 37. Mark. 14, 33. Von solchen besonderen Momenten im

1) Vergl. hierüber die Gött. Preisschrift von H. Fr. Theod. Lud. Ernesti de praeclara Christi in apostolis instituendis sapientia et prudentia. Gott. 1834. 4.

Leben des Meisters mag er mit den beyden Andern noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn [1]). Er selbst aber nennt sich in seinem Evangelium vorzugsweise den Jünger, den der Herr lieb hatte, Kap. 13, 23. u. a. m. Dieß war ein rein persönliches Verhältniß. Der als Erlöser Alle liebt, verschmähete nicht als rein menschlicher Mensch, unter seinen Jüngern den besonders zu lieben, der ihm in seiner Individualität am nächsten stand. Er liegt bey dem letzten Mahle, Joh. 13, 23., am Busen des Herrn [2]). Die Andern, selbst Petrus betrachteten ihn als den besonders Vertrauten. Sterbend empfiehlt Jesus am Kreuze dem Freunde die verwaiste Mutter zur kindlichen Pflege, Joh. 19, 26. 27. Johannes vergilt diese Liebe durch besondere Treue und Anhänglichkeit. Er flieht zwar bey der Gefangennehmung Christi mit den übrigen Jüngern. Er ist nur ein schwacher menschlicher Freund des Heiligen Gottes. Aber er sammelt sich bald wieder, und folgt mit Petrus seinem Herrn auf dem Leidenswege bis in des Hohenpriesters Pallast [3]), Joh. 18, 15. 16., und war, wie es scheint, ziemlich anhaltender Zeuge der letzteren Begebenheiten. Wir finden ihn Joh. 19, 25 ff. mit den Frauen und der Mutter Jesu unter dem Kreuze. Und nach dem Tode Jesu ist er derjenige, der mit Petrus auf die Nachricht der Maria Magdalena, daß der Leichnam des geliebten Herrn entfernt sey, zum Grabe eilt, und schneller läuft, als Petrus, Joh. 20, 2 ff. Die Geschichte von den Offenbarungen und Aeußerungen des auferstandenen

---

1) Daraus schloß selbst Clemens von Alex. bey Eusebius Kap. 2, 1., Jesus habe nach seiner Auferstehung diesen dreyen eine besondere γνῶσις mitgetheilt. Er rechnet aber hier verwirrend zu den Dreyen Jakobus den Gerechten, den sogenannten jüngeren, Ἰακωβῷ τῷ δικαίῳ κ. Ἰωάννῃ κ. Πέτρῳ — — —. Credner hält deßhalb das δικαίῳ für unecht. Aber ich glaube, daß die Alten bey dieser gnostischen Tradition wirklich den späteren Jakobus meinten nach Gal. 2, 9.

2) Daher in der alten Kirche ἐπιστήθιος genannt.

3) Vergl. S. 10.

Christus am See von Tiberias Joh. 21., hat ihre Dunkelheit und Unsicherheit. Aber wenn sie irgend Wahrheit hat, so ist es die, daß das innigere persönliche Verhältniß Christi mit dem Lieblingsjünger auch nach der Auferstehung fortbestand.

Die besondere Freundschaft Jesu wirft auf den Johannes einen besonderen Glanz. Dieser Glanz hat seine Wahrheit, aber auch seinen Schein. Wer begeistert sich nicht gern für den Lieblingsjünger, den Freund des Herrn? Man glaubt ihn sich ohne ausgezeichnete Gaben des Geistes und Herzens nicht denken zu können. Ganz recht; aber man hüte sich vor Phantasiebildern in der Geschichte!

Es ist der Mühe werth, jene Freundschaft historisch genauer zu betrachten. Sie war die Freundschaft des Meisters zu dem Jünger. Dazu reicht die reine Anlage, die wahrgenommene Bildsamkeit des Jüngers hin. Aber was zeichnet den Johannes in dieser Hinsicht vor den andern, selbst vor Petrus und seinem Bruder aus? Petrus hatte eine so starke apostolische Anlage, daß Christus auf ihn seine Gemeinde gründen will. Aber von einer persönlichen Freundschaft Christi zu ihm, wie zu Johannes, finden wir keine Spur, selbst Joh. 21. nicht. Irgend ein Aeußeres, körperliche Schönheit, kann den Heiligen Gottes nicht gefesselt haben. In den Schriften des Johannes — wir meinen zunächst sein Evangelium und seinen ersten Brief, — zeigt sich eine gewisse Geistigkeit und Tiefe des Gemüthes, oder genauer eine gewisse religiöse Virtuosität, die das verständige Denken, die sittliche Kräftigkeit nicht ausschließt, aber doch verschieden davon ist. Wir verstehen darunter die beständige Gegenwart der religiösen Ideen im Geiste, die stetige Andacht des Geistes dazu. Wäre das Wort nicht verdächtig, ich würde von der mystischen Geisteskraft sprechen, als dem eigentlichen Kern der religiösen Virtuosität. Trat diese in Johannes besonders hervor, als unmittelbare Naturgabe, so kann man sich denken, wie Jesus sich von

ihm besonders angezogen fühlte. Andere mochten praktischer, kräftiger, klarer seyn, aber die tiefe Innigkeit des Johannes hatte keiner. So wurde er der besondere Freund Christi. Aber man vergesse nicht, daß Johannes, wie alle, außer dem Heiligen Gottes, ein sündiger, unvollkommener Mensch war, und daß das heilige Geistesfeuer auch in ihm die Natur reinigen und vollenden mußte. Wie die übrigen Apostel, so entwöhnt auch er sich im Umgange mit Christus nur allmählich von den Vorurtheilen seiner Zeit und Nation und den Unarten des natürlichen Menschen. Er selbst gesteht offen, daß auch er den Herrn oft nicht verstanden, und erst nach und nach, und seitdem der Geist in einem höheren Grade ihn und seine Mitapostel erfüllt hatte, den Sinn und Zusammenhang des Wortes und Werkes Christi begriffen habe Ev. 2, 22. u. a. Er scheint zu den Charakteren gehört zu haben, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Heftigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Princip der Christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr, wie es scheint, von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines Samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiederte: Wisset Ihr nicht, weß Geistes Kinder Ihr seyd? Und das geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem, Luk. 9, 51 ff. Ob Christus in besonderer Beziehung gerade auf diesen Vorfall, oder in Folge mehrerer ähnlicher Aeußerungen der Heftigkeit den

Zebedaiden den Beynamen der Donnersöhne (*Βοανεργές*) gab, wie Markus 3, 17. freylich nur allein berichtet, ist um so ungewisser, da der Sinn des Beynamens dunkel und zweifelhaft ist[1]). Nach Luk. 9, 49. 50. Mark. 9, 38-40. läßt sich Joh. durch das Wort Jesu, daß wer ein Kind

1) Vergl. über diesen Beynamen außer Lampe Proleg. p. 21 sqq. u. Fritzsche Comment. in Marc. p. 92 sq. besonders die Abhandl. v. J. F. K. Gurlitt: über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi Mark. 3, 17. ertheilten Beynamens *Βοανεργές* in den Studien und Kritiken 1829. Hft. 4. S. 715 ff.

Ist die Uebersetzung *υἱοὶ βροντῆς* bey Markus richtig, und hat Gurlitt Recht, daß der Vergleichungspunkt die sinnlose, zerstörende Macht des Donners sey, so hat der Beyname nur einen tadelnden Sinn. An entsprechenden Veranlassungen dazu mag es im Leben der beyden Brüder nicht gefehlt haben. Aber es ist mehr als auffallend, daß Jesus einen Fehler des Temperaments oder gar der Sitte, der doch je länger je mehr verschwinden sollte, auf die Weise unvergeßlich gemacht haben sollte auch für Andere. Jesus giebt auch dem Simon einen Beynamen, aber einen ehrenden, voll Beziehung auf den apostolischen Beruf, den Petrus auf alle Weise wahr zu machen hatte. Die Donnersöhne hätten aber alles zu thun gehabt, um ihren Beynamen Lügen zu strafen. — Vielleicht ist's eben dieß, was die Griech. Ausleger vermochte, in dem Beynamen ein Lob zu suchen. Theophylakt sagt *υἱοὺς βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδ. ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ θεολογικωτάτους.* Euthymius: *δίκην βροντῆς οὐρανόθεν ἐξάκουστον* (?) *ἐβρόντησαν οὗτοι τὰ θεολογικὰ δόγματα.* Gut, daß er hinzufügt: *ὁ μὲν Ἰάκωβος, ἀγράφως, ὁ δὲ Ἰωάννης, ἐγγράφως.* Dabey liegt der rhetorische Gebrauch des *βροντᾶν* bey den Griechen zum Grunde. Donnern und Blitzen aber bezeichnet doch bey ihnen mehr den zornigen Affect, als den tiefsinnigen Inhalt der Rede. Und so paßt das Wort auch nach Griechischem Sprachgebrauch nicht einmahl zu den Joh. Schriften. Von der mündlichen Rede des Johannes scheint das Alterthum eher die Milde und Sanftmuth, als das Gegentheil rühmen zu wollen. Von Jakobus aber wissen die Alten in rhetorischer Hinsicht nichts. Ist nun außerdem jener rhetor. Sprachgebrauch im Aramäischen und Hebr. unerweislich, so muß man um so mehr sagen, daß die Griech. Ausleger weder das Wahre historisch gewußt, noch vermuthend errathen haben. Bezeichnet רגש ohne allen Tadel eben nur die natürliche Heftigkeit, das cholerische Temperament, so ließe sich denken, wie Jesus den beyden Brüdern den Namen zu bleibendem Andenken gab. Soll der Beyname ein Tadel seyn, so möchte ich glauben, daß Jesus die Brüder nur irgend einmahl so genannt habe, als sie gerade donnerten, wie Luk. 9, 51 ff. Ist er ein Lob auf die Redeweise beyder Brüder, so muß er später entstanden seyn. Stehend kann er in keinem Falle gewesen seyn, wie Kephas bey Simon, sonst wäre die Notiz auch wohl bey Matthäus und Lukas zu finden.

in seinem Namen aufnehme, ihn selbst, ja den Vater aufnehme, — man weiß nicht wie, — zu der Aeußerung fortreißen, daß er mit seinen Mitjüngern einen Mann, der im Namen Jesu Dämonen auszutreiben im Begriff gewesen, ohne doch Jesu Jünger zu seyn, daran gehindert habe. Was will er damit? Er dachte wohl Lob zu verdienen. Aber Christus tadelt jene übereilte Schärfe, freylich nicht bloß an ihm. Charakteristischer und sicherer ist die Erzählung Matth. 20, 20–28. Mark. 10, 35–45. Hier wagen beyde Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie dabey, — wir wissen nicht, wie früh oder spät in ihrer Jüngerschaft, — einen Zug von Ehrgeiz, der wohl eben so sehr mit der heftigen Lebhaftigkeit ihres Temperaments, als mit ihrem damahligen Unverstande zusammenhing. Gewiß sänftigte und veredelte sich in Johannes je länger je mehr jene jugendliche Heftigkeit durch die Macht des Christlichen Liebesgeistes. Aber auch späterhin zeigt sich im Charakter des Johannes weit weniger die sanftmüthige und milde, als jene starke und feurige Liebe, welche, verbunden mit einem lebhaften Gefühle von der ausschließlichen Wahrheit des Evangeliums, den Gedanken der Christlichen κρίσις in der Welt mit aller Schärfe durchführt und ausübt. Ist der zweyte Brief wirklich von Johannes, so wäre V. 10 u. 11. ein Beweis, daß Joh. noch in den spätesten Jahren sehr scharf seyn konnte.

Nach Jesu Rückkehr in den Himmel verliert sich Johannes zunächst unter den übrigen Aposteln. Er erscheint nebst Petrus in Jerusalem AG. 3, 1 ff. im Tempel lehrend; dann finden wir ihn AG. Kap. 8. in Begleitung des Petrus in Samarien, von Jerusalem ausgesandt, um hier

die neuen Christen durch Mittheilung des heiligen Geistes zu befestigen. Aber hier, wie dort tritt er hinter Petrus zurück. Gewiß war er nicht unthätig, aber die größere Lebhaftigkeit des Petrus verdunkelt ihn, wenigstens in der Tradition der Apostelgeschichte. Er kehrt nach AG. 8, 25. mit Petrus von seiner Mission nach Jerusalem zurück. Aber seitdem schweigt die Apostelgeschichte ganz von ihm. Als Paulus nach Gal. 1, 18 ff. das erste Mahl als Apostel in Jerusalem war, fand er, wie es scheint, den Johannes nicht [1]). Aber das zweyte Mahl Gal. 2, 1 – 9. trifft er ihn mit Petrus und Jakobus dem jüngeren in Jerusalem anwesend, diese drey Säulen der Kirche. Wurde damahls, wie wahrscheinlich ist, die apostolische Versammlung und Berathung über das Verhältniß der Heidenchristen zum Mosaischen Gesetze AG. 15, 1 ff. gehalten, so war Johannes etwa im J. 53. noch in Jerusalem; ob nur zu einem längeren Besuch, oder ob er bis dahin die Stadt noch nicht auf längere Zeit verlassen hatte, kann Niemand mehr wissen. So lange er in Jerusalem war, schließt Irenäus aus der Apostelgeschichte und Gal. 2, 9. [2]), habe er mit den übrigen Aposteln (nemlich Petrus und Jakobus) das Mosaische Gesetz noch streng (religiose) beobachtet. Allein auf alle Fälle ist dieß doch durch den Einfluß der zunehmenden Trennung der Jüdischen und Christlichen Gemeinde in Jerusalem sehr zu beschränken. Man hat damit wohl in Verbindung gebracht, daß die Quartodecimaner sich besonders auf die Jüdische Observanz des Apostels Johannes beriefen [3]). Indeß beruft sich doch selbst Polykrates zugleich auch auf den Apostel Philippus, Polykarp aber

1) Er sah, wenn auch Jakobus der Bruder des Herrn einer der Zwölfe war, doch eben nur diesen und Petrus. Ungleich wahrscheinlicher ist, daß die Andern nicht anwesend waren, als daß sie, wie man gemeint hat, dem Paulus nicht getrauet hätten.

2) Adv. Haer. 3, 12. ed. Grabe p. 233.

3) S. Euseb. H. E. 5, 24. u. Socrat. H. E. 5, 22.

bey Irenäus auf die gesammte apostolische Observanz. So kann man auf keine Weise der Vermuthung Raum geben, daß Johannes mehr und länger, als die übrigen Apostel, im Judenthum stecken geblieben sey [1]). Als der

1) Freylich, wenn es wahr wäre, daß Polykrates von Ephesus bey Euseb. H. E. 3, 31. u. 5, 24. berichte, der Apostel Johannes habe, weil aus priesterlichem Geschlecht, noch als Apostel unter den Juden das hoheprieſterliche Diadem (πέταλον Exod. 29, 6. נֵזֶר u. Exod. 28, 36. צִיץ) getragen, so wäre derselbe nicht weniger stark im Judenthum geblieben, als Jakobus der Gerechte, von dem Epiphanius Haer. 78, u. 29. dasselbe berichtet. Polykrates sagt nemlich: ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Den Worten nach scheint Polykrates freylich nichts anderes zu sagen, als daß Johannes als Priester das Jüdische Priesterdiadem getragen. Aber, wenn nicht ein ganz anderer Johannes gemeint ist, so ist der Satz in diesem Sinne historisch unglaublich, ja unsinnig. Selbst von dem Presbyter Johannes kann so etwas nicht gesagt werden. Wäre keine andere Auslegung möglich, so müßte man, wenn man eine solche Fabeley dem Polykrates nicht zutrauet, die Worte lieber streichen. Um so mehr ist zu verwundern, daß der neueste Herausgeber des Eusebius, Heinichen, jene wörtliche Auslegung für die scheinbarste hält. Selbst Ewalds Vermuthung in s. Commentar zur Apok., daß der Judenchristliche Verf. derselben aus priesterlichem Geschlechte sey, würde, wenn sie auch mehr Grund hätte, dieser Auslegung nicht aufhelfen. Nach Ewald ist der Verf. der Apok. nicht der Apostel Johannes, und es bliebe noch immer unbegreiflich, wie ein Apostel des Herrn, wenn auch ein Priestersohn, ein Jüdischer Priester genannt werden, und das hoheprieſterliche πέταλον getragen haben könne. Cotta in seiner Abhandl. de lamina pontificiali apostolorum Ioannis, Iacobi et Marci Tubing. 1755. 4., worin die verschiedenen Meinungen vollständig erörtert sind, meint, es sey keine andere Hülfe, als die Worte ὃς — — πεφορεκὼς als Zwischensatz auf das vorangehende τοῦ Κυρίου zu beziehen. So würde Christus, und nicht Johannes, als Hoherpriester im Sinne des Briefes bezeichnet. Diese Construction wäre erträglich und nicht ohne Analogie in den folgenden Sätzen des Fragments. Allein eine nähere Bezeichnung Christi in dieser Art erscheint an dieser Stelle mehr als müssig, und von dem Apostel Johannes, — der doch gemeint ist, — bloß zu sagen καὶ μάρτυς κ. διδάσκαλος wäre zu wenig. Nimmt man aber die Worte einmahl im uneigentlichen Sinne, wie doch auch geschehen muß, wenn sie sich auf Christus beziehen sollen, dann scheint auch unbedenklich, sie von dem bevorzugten Apostelthume des Johannes in Kleinasien zu verstehen. Ganz richtig erklärt Salom. Cyprian die Stelle im Zusammenhang so: Polycratem non posse alia, quam quartodecima luna celebrare Pascha, quod ipsemet Ioannes, qui auream laminam gestarit

Apostel Paulus etwa im Jahre 60. zum letzten Mahle in Jerusalem war, ist außer Jakobus d. j. keiner der Apostel gegenwärtig. So scheint auch Johannes damahls Jerusalem bereits auf immer verlassen zu haben. Aber wann denn? Die Alten wissen darüber so wenig, wie wir. Nicephorus [1]) will wissen, Johannes sey bis zum Todesjahre der Mutter Jesu (48 n. Chr.) in Jerusalem geblieben. Aber er schließt nur, und wie unsicher! aus Joh. 19, 27. Auch weiß Niemand, wann Maria gestorben ist. Neuere vermuthen, Johannes sey erst mit dem Anfange des Jüdischen Krieges aus Jerusalem geflohen. Aber aus AG. 21, 1 ff. wird wahrscheinlich, daß er bereits vor dem J. 60 Jerusalem verlassen hatte.

---

inter Christianos, i. e., qui longe maxima auctoritate in Ecclesia Christi enituerit, eo die solitus sit celebrare. Johannes erschien dem Polykrates im Bilde eines altt. Hohenpriesters, welche Vorstellung damahls schon sehr verbreitet war, und zu den kühnsten symbolischen Bezeichnungen des Christlichen Priesterthums führte, vergl. Rothe, die Anfänge der Christl. Kirche S. 730-734. Eine starke Probe dieser Rhetorik findet sich Euseb. H. E. 10, 4. Epiphanius freylich versteht das πέταλον φέρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς von Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem Gerechten, Haer. 29, 4. (vergl. 78, 14.) wörtlich. Er erzählt nemlich, Jakobus sey aus priesterlichem Geschlecht, auch Jüdischer Priester gewesen, weßhalb ihm allein gestattet gewesen, jährlich einmahl in das Allerheiligste einzugehen und das πέταλον zu tragen. Offenbar eine Fabel, wie sie bey Epiphanius nicht auffällt. Aber ganz ähnlich sagt das martyrium Marci Evangel., der Evangelist habe, weil aus priesterlichem Geschlecht, Pontificalis apicis petalum inter Iudaeos getragen. Dieß würde für die wörtliche Erklärung jener Stelle des Polykrates sprechen, wenn nicht am Tage läge, daß jene beyden Fabeln eben daraus entstanden sind, daß, was ursprünglich von Jakobus und Markus in gleicher bildlicher Rede und in gleichem Sinne, wie von Johannes, gesagt worden war, von den Spätern gedankenlos wörtlich genommen wurde. Die fabelsüchtige Gedankenlosigkeit des Epiphanius leuchtet schon ein, wenn man das Fragment des Hegesippus, Euseb. K. G. 2, 23., woraus er geschöpft hat, vergleicht, wiewohl auch dieses schwer Verdauliches genug enthält. Hieronymus aber verstand vielleicht den Polykrates noch richtig. Denn wenn er de Script. eccles. 45. übersetzt: qui supra pectus Domini recubuit, et pontifex *eius* fuit, auream laminam in fronte portans, so hat er den Johannes wenigstens für keinen Jüdischen Hohenpriester gehalten.

1) H. E. 2, 42.

Aber wohin ging er, wo und wie wirkte er seitdem? Dieß ist jetzt die Hauptfrage für uns, denn in diese Zeit fällt die schriftstellerische Thätigkeit des Johannes.

Die älteste und einstimmigste Tradition bezeugt, daß Johannes den ganzen letzten Theil seines Lebens in Kleinasien, insbesondere in Ephesus, gelebt und gewirkt habe. Der Ephesinische Bischof Polykrates bezeugt in seinem bekannten Osterschreiben an den Römischen Bischof Victor [1]) im zweyten Jahrhundert, daß Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, zu den großen Anfängen oder Lichtern in Asien (τὰ μεγάλα στοιχεῖα) gehört und in Ephesus gestorben sey. Und Irenäus, der Schüler des Polykarp, der allgemein für einen Jünger des Apostels Johannes gehalten wurde, nimmt überall als ausgemachte Thatsache an, daß der Apostel in Ephesus eine längere Zeit gelebt und gewirkt habe bis in die Zeiten Trajans [2]). Diese Tradition pflanzen Klemens von Alexandrien [3]), Origenes [4]), Eusebius [5]), Hieronymus [6]), ohne Bedenken fort.

Nicht einmahl Tradition, sondern nur leere Vermuthung einiger Neueren ist, daß der Apostel das Evangelium unter den Parthern verkündigt habe. Sie fällt mit der falschen Lateinischen Ueberschrift des ersten Joh. Briefes ad Parthos [7]).

---

1) Euseb. H. E. 3, 31. 5, 24.

2) Adv. Haer. 2, 39. 3, 1. u. 3.

3) S. Euseb. H. E. 3, 23.

4) S. Euseb. H. E. 3, 1.

5) H. E. 3, 23. 31. u. a.

6) De vir. eccles. 9. u. ad Gal. Cap. VI.

7) S. m. Comment. zu den Joh. Briefen. 2te Ausg. S. 29. Die dort aus Wegscheiders Einleitung geflossene Notiz, daß Hieronymus catal. script. 9. den Apostel Johannes auch nach Indien gehen lasse, ist falsch. Hieronymus spricht nirgends davon. Nach Lampe Proleg. p. 48. not. 9. haben zuerst Jesuitische Missionsberichte v. J. 1555. diese Sage aus Indien selbst dem Baronius (annal. ad 44. §. 30.) mitgebracht, der sie auch glaubt. Und so kann ich nicht einmahl sagen, wie jene irrige Notiz bey Wegscheider entstanden seyn mag.

Es wäre erwünscht, wüßte man außer dem Kleinasiatischen oder Ephesinischen Aufenthalte des Apostels noch von einem andern, der in die Mitte treten könnte zwischen jenen und den Palästinensischen. Denn, wenn Johannes längst nicht mehr in Jerusalem war, als Paulus das letzte Mahl dahin kam AG. 21., wo lebte und wirkte er, da in Kleinasien, so lange Paulus hier thätig war, sich von ihm nirgends eine Spur zeigt? Weder vor Paulus, noch mit ihm zugleich kann Johannes in Kleinasien gewesen seyn. Irgend eine Beziehung auf ihn müßte in den Briefen oder apostelgeschichtlichen Reden des Paulus nach und in jenen Gegenden vorkommen. Paulus erscheint in Kleinasien überall als Stifter des Evangeliums, wenigstens als oberster Leiter der Kleinasiat. Gemeinden, welche, wenn nicht von ihm selbst, doch von seinen Schülern gestiftet sind. Da er nach Röm. 15, 20. vergl. 2 Kor. 10, 11. den Grundsatz hatte, in keines andern Apostels Wirksamkeit einzugreifen, so würde er etwaige Johanneische Gemeinden nie berührt haben. Er thut aber, als wäre nie ein Apostel zuvor in jenen Gegenden gewesen. Hätte er, als er in Milet vor den versammelten Presbytern von Ephesus Abschied nahm AG. 20, 17 ff., auch nur ahnen können, daß der Lieblingsjünger des Herrn dahin kommen werde, würde seine Rede nicht ganz anders lauten müssen? Eben so wenig gestatten die Briefe des Apostels aus Rom an die Epheser und Kolosser, so wie an den Timotheus, anzunehmen, daß Johannes damahls zu jenen Gegenden in irgend einem apostolischen Verhältniß stand. Auch kann man sicher seyn, daß Paulus, so lange er lebte, sein oberaufsichtliches Amt über die Kleinasiat. Gemeinden nicht aufgab. War also Johannes je in Kleinasien, so kann er erst nach dem Tode des Apostels Paulus dahin gekommen seyn. Dieß ist sicher genug. Aber wann und wie, und woher ist denn Joh. nach Ephesus gekommen? Bey dem fragmentarischen Charakter unserer ältesten Tradition über

die Apostel befremdet nicht, daß sie darüber nichts sagt. Es würde nur befremden, wäre Johannes, ehe er nach Kleinasien ging, in irgend einem belebten Theile der apostolischen Kirche besonders thätig gewesen, entweder stiftend oder oberaufsichtlich.

Die kleinasiatischen Gemeinden gehörten im apostolischen Zeitalter zu den belebtesten und wichtigsten, aber auch zu den gefährdetsten. Paulus fürchtete hier ganz besonders Hemmungen und Störungen der christlichen Wahrheit AG. 20, 29 ff. Unmittelbare apostolische Leitung schien besonders nöthig. Man weiß freilich nicht, wann der erste Brief des Petrus in jene Gegenden geschrieben ist. Aber es wäre möglich, daß er aus dem Gefühle jener Nothwendigkeit hervorgegangen wäre. So könnte auch Johannes, der nach Paulus und Petrus am meisten einen allgemeineren apostolischen Standpunkt behauptet zu haben scheint, sich für verpflichtet gehalten haben, jenen Gemeinden vorzugsweise seine Thätigkeit zu widmen [1]). Immer eine bloße Vermuthung, aber doch keine unwahrscheinliche. Und ich will lieber vermuthen, als verwegen und zaghaft zugleich, der einstimmigen Tradition gegenüber, den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien überhaupt bezweifeln, bloß darum, weil man nicht weiß, wann und wie Johannes dahin gekommen ist [2]).

Aber gewiß würde dieser Zweifel Niemandem eingefallen seyn, wenn nicht unglücklicher Weise, sobald der Apostel Johannes in Ephesus auftritt, neben ihm in der ältesten Tradition, ja selbst in der Johanneischen Litteratur des N. T., wie ein verwirrender Doppelgänger, der Presbyter Johannes erschiene. In der That wird durch das Neben-

1) S. Guerike Beyträge zur hist.-krit. Einleit. in d. N. T. S. 54. und Neanders Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. Kirche durch d. Apostel. 2te Aufl. S. 484 f.

2) S. d. Evangelist Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngst. Gericht Band 1. S. 6. Leiser zweifelt Strauß Leben Jesu. 3te Ausg. Bd. 1. S. 82.

und Ineinanderlaufen der Traditionen über den Apostel und den Presbyter Johannes die Ephesinische Geschichte des erstern unklar und schwankend. So schlimm aber steht die Sache nicht, daß der Kritik zur Entwirrung nichts anderes übrig bliebe, als entweder den Ephesinischen Apostel Johannes oder den Ephesinischen Presbyter Johannes gänzlich aufzugeben [1]).

Es ist der Mühe werth, die betreffenden Nachrichten der Alten genauer zu untersuchen.

Der älteste und wichtigste Zeuge für die Existenz beyder Johannes ist der Kleinasiatische Papias, Bischof von Hierapolis. Dieser führt in einem Fragment seiner Schrift λόγων κυριακῶν ἐξηγήσεις bey Eusebius [2]) zwey Reihen von Aeltesten, πρεσβυτέροις, auf, von denen er die Christliche Wahrheit theils mittelbar, theils unmittelbar in mündlicher Ueberlieferung empfangen habe. Die erste Reihe ist die der Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes und Matthäus; die zweyte, Aristion und der ausdrücklich und vorzugsweise so genannte Presbyter Johannes. Er nennt jene nicht Apostel, aber sie sind's. Diese wie jene nennt er überhaupt Jünger des Herrn (οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί). Ist der Text nicht irgendwo verfälscht (er scheint aber nicht), so ist nichts klarer, als daß Papias den Apostel und den, offenbar amtlichen, Presbyter Johannes unterscheidet. Von den Aposteln sagt er: ἀνέκρινον τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, von Aristion und dem Presbyter Johannes aber ἅτε — λέγουσιν. Sind nun diese Tempora hier genau zu unterscheiden, so hat man Recht zu behaupten [3]), daß, als Papias dieß schrieb, von den genannten Apo-

1) Dieß letztere thut Guerike: Die Hypothese v. d. Presbyter Joh., als Verf. der Offenb. Halle 1831. S. 4-19.

2) H. E. 3, 39.

3) S. Credners Einleit. in das N. T. 695 ff.

steln wohl keiner mehr lebte, wohl aber noch die beyden Jünger, Aristion und der Presbyter Johannes. Eusebius versteht die Stelle wesentlich eben so, und macht deßhalb den Papias zum Hörer oder Schüler des Aristion und des Presbyter Johannes, in Widerspruch mit Irenäus, der ihn zum Zuhörer des Apostels Joh. zu machen scheint. — Papias sagt von dem Presbyter Johannes nichts weiter. Aber Eusebius trägt kein Bedenken, ihn für denjenigen Johannes zu halten, dessen Grabmahl sich außer dem des Apostels Johannes in Ephesus der Sage nach befinde. So wird der Presbyter Johannes ein Ephesinischer Presbyter. Nach Papias könnte er auch wo anders Presbyter gewesen seyn. Möglich, daß beyde, Aristion und Johannes, mit Papias in Kleinasien lebten, aber als unmittelbare Jünger Jesu müssen sie eingewandert seyn. Weist nicht auch der Jüdische Name des Presbyters auf Jüdische, wenn auch nicht gerade Palästinensische, Nationalität hin? In der Lat. Uebersetzung der Stelle des Papias bey Hieronymus (catal. script. 18.) wird statt Aristio in einer guten Handschrift [1]) Aristo gelesen. J. A. Fabricius hält sie für die echte. Aber selbst die Seltenheit der Namenform *Ἀριστίων* im Christl. Alterthume spricht für die Echtheit dieses Namens in dem beglaubigteren Euseb. Texte. Die Apostol. Constitutionen [2]) kennen drey Aristo, welche hintereinander Bischöfe von Smyrna gewesen; sie kennen auch einen Bischof Johannes von Ephesus, des Timotheus Nachfolger, den der Apostel Johannes eingesetzt habe. Aber diese Notiz ist zu unsicher. Der Presbyter Johannes scheint nach der Tradition als Presbyter gestorben zu seyn. Oder wäre der Beyname Presbyter kein amtlicher? Es wird aber schwer, ihn sich anders zu erklären [3]). Sollte Aristo bey Papias

1) Codex Gemblacensis. s. J. A. Fabricii Biblioth. Ecclesiast. p. 82.

2) Const. apost. 7, 46.

3) Nach Credner a. a. O. soll er das Alter bezeichnen, entweder weil dieser Joh. noch früher als der Apostel nach Kleinasien gekommen

die richtige Lesart seyn, so wäre am natürlichsten, an den Aristo von Pella (Eusebius KG. 4, 16.) zu denken. Dann hätten wir in der Stelle zwey Judenchristliche Jünger des Herrn, von denen der eine bestimmt und der andere wahrscheinlich aus Palästina nach Kleinasien gekommen wäre. Aber kaum dieß läßt sich aus der Stelle des Papias vermuthen, geschweige mehr. Daß der zweyte Johannes Presbyter in Ephesus gewesen, diese Vermuthung hat Eusebius nicht etwa aus dem Werke des Papias, welches er noch ganz vor sich hatte, entnommen, sonst würde er sich nicht auf die Sage von den beyden Johanneischen Gräbern in Ephesus berufen. Aber selbst dieß spricht er nur dem Alexandrinischen Dionysius nach, der in seiner Kritik der Johanneischen Schriften, rathlos, wem er die Johanneische, aber nicht apostolische Apokalypse zuschreiben sollte, auf den Gedanken gerieth, daß wohl Viele in der älteren Zeit den Namen Johannes geführt haben möchten, und daß, da Johannes Markus in der Apostelgeschichte nicht der Verfasser der Apokalypse seyn könne, einer von den beyden Asiatischen Johannes, deren Gräber in Ephesus seyn sollten, der Verf. seyn möchte. Diesen andern Johannes nennt aber Dionysius nicht Presbyter. Kannte er den Presbyter Johannes des Papias, warum nennt er ihn nicht so? Die Ueberschrift der beyden kleinen Johanneischen Briefe, über die er vielleicht schwankte, hätte ihn darauf führen müssen.

So sicher also auch die Nachricht des Papias ist, daß unter den Jüngern des Herrn ein Apostel Johannes und ein Presbyter Johannes zu unterscheiden seyen, so unsicher ist, daß der letztere ein Ephesinischer Presbyter gewesen. Dionysius und Eusebius machen ihn nur wegen der beyden

---

sey, oder weil er den Jahren nach älter gewesen, als der Apostel. Aber, wenn eins seyn soll, möchte ich das letztere vorziehen, wiewohl mir auch das schwer wird anzunehmen. S. m. Commentar zu d. Joh. Briefen. 2te Aufl. S. 340 ff.

Johanneischen Gräber zu einem Ephesinischen Manne. Aber selbst mit diesen beyden Gräbern sieht es schlimm aus. Polykrates von Ephesus, nur ein Jahrhundert später, sagt in dem bekannten Osterschreiben bey Eusebius 3, 31. und 5, 24., obwohl er vieler berühmter Asiatischer Lehrer, auch des Apostels Johannes, der in Ephesus gestorben sey, gedenkt, doch von dem Presbyter Johannes und dem Grabe desselben in Ephesus kein Wort. Kennt er ihn gar nicht? Oder sollte der Presbyter Johannes die Sitte der Quartodecimaner nicht beobachtet haben? Dieß ist nicht wahrscheinlich, zumahl wenn er ein Palästinenser war. Und, da nach Papias der Presbyter ein Jünger des Herrn gewesen seyn soll, so kann Polykrates ihn auch nicht ausgelassen haben als einen unbedeutenden Mann. Oder soll man, damit dem Presbyter Johannes das Zeugniß des Polykrates nicht entgegenstehe, etwa sagen, der Johannes, den er erwähnt, sey eben der Presbyter, nicht der Apostel? Allerdings nennt er denselben nicht ausdrücklich Apostel, aber er beschreibt ihn, als den, der an der Brust des Herrn gelegen, und ein Christliches Hohespriesterthum, d. h. ein oberapostolisches Amt verwaltet habe, so daß man nicht zweifeln kann, daß er den Apostel meint. Daß Polykrates von den zwey Johanneischen Gräbern in Ephesus nichts sagt, ist freylich kein sicherer Beweis, daß dieselben zu seiner Zeit nicht existirt haben. Aber wenn nun Hieronymus sagt, jene beyden Gräber oder Denkmähler hielten Einige für Gräber und Denkmähler eines und desselben Evangelisten Johannes [1]), so muß man um so bedenklicher

---

1) S. Cat. script. eccles. 9. — Etsi nonnulli putant, duas memorias eiusdem Ioannis Evangelistae esse. Verstanden diese den Eusebius H. E. 3, 39. vergl. 7, 25.: *δύο ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνῆματα καὶ ἕκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι* — so, als wenn er beyde Gräber dem Evangelisten Joh. zuschriebe? Ein Neuerer scheint die Stelle eben so zu verstehen. Aber weder die Grammatik noch der Zusammenhang gestatten dieß.

werden, mit Eusebius und Dionysius das eine derselben dem Presbyter Johannes beyzulegen.

Man hat es längst auffallend gefunden, daß Irenäus den Presbyter Johannes gar nicht zu kennen scheint, sondern nur den Evangelisten und Apostel, dem er alle Johanneischen Schriften beylegt, auch die Apokalypse. Das Schweigen oder Nichtwissen eines so bedeutenden Zeugen über Kleinasiatische Verhältnisse ist für die Existenz des Presbyters ungleich gefährlicher, als daß Polykrates in jenem Fragment nichts von ihm weiß. Irenäus nennt den Papias den Zuhörer des Johannes und Genossen des Polykarp [1]). Und wie er den Polykarp als Schüler des Apostels Johannes schildert, so kennt er auch wohl als Lehrer des Papias keinen andern Johannes, als den Apostel. Hat aber Eusebius recht, daß Papias sich selber nur als unmittelbaren Schüler des Presbyters Johannes schildert, so kann Irenäus kaum dem Verdacht [2]) entgehen, daß er den Apostel und Presbyter Johannes theilweise verwechselt, oder vielmehr, daß er unterschiedlos alles dem Apostel Johannes zuschreibt, was zum Theil wahrscheinlich dem Presbyter zukommt. Dahin mag denn auch die Autorschaft der Apokalypse gehören. So wird die Existenz des Presbyters Johannes gegen den Irenäus gerettet. Möglich, ja wahrscheinlich, daß die Verwechselung des Apostels und Presbyters häufiger war, daß nicht bloß Irenäus sich dieselbe zu Schulden kommen ließ [3]). Aber außer dem lauten Zeugniß des Papias und den stummen Winken der Offenbarung Johannis und des zweyten und dritten Joh. Briefes verlassen uns die Spuren der ursprünglichen Verschiedenheit beyder Johannes gänzlich; und

1) S. Adv. Haer. 5, 33. vergl. Euseb. H. E. 3, 39.
2) Diesen Verdacht äußert schon Dodwell dissert. in Irenaeum dissert. 1. §. 4. S. aber besonders Credners Einleit. in d. N. T. Bd. 1. S. 694 - 99.
3) Vielleicht auch Klemens von Alexandrien in der Erzählung bey Eusebius K. G. 3, 23.

selbst auf jenen Spuren kann doch die besonnene Kritik nur vermuthungsweise dem Presbyter ein bestimmteres geschichtliches Leben geben und erhalten. Jene Verwechselung aber wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht der Apostel Johannes wirklich in Kleinasien, namentlich in Ephesus gewesen und gewirkt, und wenn nicht auch der Presbyter, ein Jünger des Herrn, wirklich existirt, und in Kleinasien, wenn auch nicht gerade in Ephesus, gelebt hätte, wenn nicht gleichzeitig, doch unmittelbar nach dem Apostel. Standen beyde in einem Verhältniß zu einander, so kann der Presbyter nur des Apostels Nachbild, Gehülfe und Nachahmer gewesen seyn. Der Presbyter wird zwar ein *μαθητὴς Κυρίου* genannt. Aber darin liegt nichts, was ihn dem Apostel gleich stellte. Nur weiß man nichts weiter darüber, als daß sich in der neutest. Johanneischen Litteratur, in dem Evangelium und dem ersten Briefe, ein apostolisch Johanneisches Original, in der Apokalypse und in dem zweyten und dritten Briefe aber ein Johanneisches Nachbild unterscheiden läßt.

Könnte man mit Sicherheit annehmen, daß die Apokalypse, wenn auch nicht von dem Apostel verfaßt, doch ein Bild seiner Kleinasiatischen Geschichte und Wirksamkeit enthielte, so würde er nach Apok. 1, 11. 2. u. 3. als oberster Leiter vielleicht des ganzen Kleinasiatischen Gemeindekreises erscheinen, von Ephesus an nördlich bis Pergamum und Thyatira und östlich bis Philadelphia und Laodicea, wohl auch Colossä nicht ausgeschlossen. Allein die Einleitung der Apokalypse 1, 1 ff. weist nach genauerer exeget. Erörterung [1]) eher auf einen andern Johannes, als auf den Apostel. Es ist gewiß viel leichter zu begreifen, wie der Apostel, als wie der Presbyter Johannes zu einem so allgemeinen, wenn auch apokalyptisch dargestellten Episcopate

1) S. exeget. Miscellen in den Studien und Kritiken v. J. 1836. Heft 3. S. 654 ff.

gekommen ist. Aber die Apokalypse ist kein sicheres historisches Zeugniß dafür. Gleichwohl steht die Thatsache selbst, daß der Apostel Joh. an der Stelle des Apostels Paulus eine Zeitlang oberster Leiter der Kleinasiatischen Gemeinden gewesen, fest genug. Irenäus, Origenes bezeugen es, auch unabhängig von der Apokalypse, auch Klemens von Alexandrien, wenigstens unmittelbar in der Erzählung von Johannes und dem verlorenen und geretteten Jüngling [1]), selbst wenn er hier den Presbyter und den Apostel verwechselte.

Wir wissen von dem Kleinasiatischen Leben und Wirken des Apostels im Einzelnen wenig, und scharf angesehen sehr wenig Sicheres.

Irenäus erzählt [2]), daß Johannes, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, einst in Ephesus in einem öffentlichen Bade mit dem Häretiker Cerinth zusammengetroffen sey, aber augenblicklich dasselbe mit den Worten verlassen habe, er fürchte, das Gebäude möchte zusammenstürzen, weil Cerinth der Feind der Wahrheit darin sey. Irenäus beruft sich auf solche, welche diese Geschichte von Polykarp, dem Johanneischen Jünger, gehört hatten. Eusebius, indem er die betreffende Stelle aus Irenäus mittheilt [3]), versteht darunter unbedenklich den Apostel Johannes, und so die Späteren alle. Epiphanius [4]), man weiß nicht, ob aus einer andern Quelle schöpfend, oder wie sich verwirrend, läßt den Apostel mit dem Ebion zusammentreffen. Weder die bekannte Geschichte Cerinths, noch des Apostels widerspricht der Erzählung des Irenäus. 2 Joh. 10. wäre, wenn von dem Apostel Johannes geschrieben, eine mittelbare Bestätigung. Aber warum soll es auch ohne diese nicht wahr seyn?

Der Antimontanist Apollonius im dritten Jahrhunderte

1) Euseb. H. E. 3, 23.
2) Adv. Haer. 3, 3. 3, 28.
3) H. E. 4, 14.
4) Haer. 30.

erzählt bey Eusebius [1]) eben so kurz als apokryphisch, daß Johannes in Ephesus einen Todten wunderbar erweckt habe. Mehr Glauben verdient, was Klemens der Alexandriner [2]) mit großer Zuversicht ausdrücklich von dem Apostel Johannes [3]) erzählt: „Johannes sey, nachdem er nach dem Tode des Tyrannen aus seinem Exile von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, zu benachbarten Völkerschaften gerufen worden, um hier Gemeinden, Bischöfe und Klerus zu ordnen. Auf dieser apostolischen Ordinationsreise habe er in einer Stadt, — nach Einigen Smyrna, in der Versammlung der Brüder einen Jüngling erblickt, der ausgezeichnet an Körper und Geist gewesen sey. Johannes habe bey seiner Abreise diesen Jüngling dem Bischofe zu besonderer Aufsicht und Erziehung empfohlen. Der Bischof habe ihn anfangs mit großer Wachsamkeit erzogen, aber, nachdem er ihn getauft, in der strengen Obhut nachgelassen. So sey der Jüngling sehr bald ein Raub der Verführung geworden, immer mehr dem Christlichen Leben entfremdet, zuletzt das Haupt einer Räuberbande, ja der blutdürstigste und grausamste von allen. Als Johannes nach einiger Zeit die Gemeinde wieder besucht, und von dem verdorbenen und verlorenen Jünglinge gehört, habe er im herben Schmerz darüber sich eilends auf den Weg gemacht, um den Verlorenen zu suchen. Schon im hohen Alter habe er doch keine Mühe und Gefahr gescheuet. Von der Bande gefangen habe er den Jüngling, ihren Anführer, durch bewegliche Reden der Liebe endlich dahin gebracht, daß er in aufrichtiger Buße und Besserung zur Christlichen Gemeinde zurückgekehrt sey." —

Diese Erzählung, eine der schönsten im Christlichen

---

1) H. E. 5, 18. am Schlusse.

2) Bey Euseb. H. E. 3, 23. aus des Klemens Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, herausgeg. v. C. Segaar. Cap. 42.

3) *Ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.*

Alterthume [1]) — mag von der Sage ausgeschmückt worden seyn, aber erdichtet ist sie nicht. Sie enthält nichts, was den Verhältnissen des Apostels Johannes und jener Zeit widerspräche. Eine andere Frage aber ist, ob nicht Klemens oder die Tradition, der er folgt, den Presbyter und Apostel Johannes verwechselt. Nachweislich ist die Verwechselung nicht. Die Schilderung der so zu sagen oberbischöflichen Wirksamkeit steht zu dem Apostel besser, als zu dem Presbyter. Aber wenn man meint, auch das erwähnte Exil auf Patmos weise bestimmt auf den Apostel Johannes, so ist dieß leider ein sehr unsicherer Punct im Leben desselben. Wäre die Apokalypse ein Werk des Apostels, so wäre freilich nach 1, 9. ausgemacht, daß er auf der Insel Patmos im Aegeischen Meere eine Zeitlang im Exil gelebt, um des Evangeliums willen; eben hier soll er die Offenbarung über die Zukunft des Herrn empfangen haben, Veranlassung und Stoff zu seiner Apokalypse. Das kirchliche Alterthum bezeugt einstimmig, daß der Apostel Joh. auf Patmos im Exil gewesen. Selbst diejenigen, welche für möglich halten, daß ein anderer Johannes die Apokalypse geschrieben, wie z. B. Eusebius, zweifeln doch nicht an dem Patmischen Exil des Apostels. Aber schon über die Zeit des Exils ist die Tradition unsicher und uneins. Die älteren Väter nennen den Tyrannen, der den Johannes ins Exil verwiesen habe, Domitian [2]), den Kaiser, unter welchem er nach Ephesus wieder zurückgekehrt sey, Nerva [3]). Die Späteren setzen das Exil unter

1) Von Herder in seinen Legenden bearbeitet: der gerettete Jüngling. Sämmtl. Werke. Zur Litt. und Kunst 6, 31 ff.

2) So zuerst Irenäus in der Chronik des Eusebius, bey d. 14ten Regierungsjahre Domitians, vergl. adv. Haer. 5, 30. Euseb. H. E. 3, 18. S. die Darstellung und Kritik sämmtlicher hierhergehörigen Traditionen in m. Versuche einer vollständ. Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 404 ff.

3) Andeutend Klemens v. Alexandrien bey Eusebius H. E. 3, 23. Bestimmt zuerst Eusebius selbst H. E. 3, 20. nach einer alten Tradition; dann auch Hieronymus de viris illustr. Cap. 9.

Nero [1]); ja Epiphanius unter Klaudius [2]). Dieß letztere ist augenscheinlich falsch. Aber, wenn Apok. 17, 9. darauf hinweist, daß die Apokalypse etwa unter Galba geschrieben ist, so kann auch die ältere chronologische Bestimmung nicht richtig seyn. Eine genauere Untersuchung lehrt, daß die Zeit und Dauer des Exils von den Alten nur vermuthet, nicht gewußt wurde, daß selbst Irenäus, auf dessen Zeugnisse alle folgenden, welche das Exil unter Domitian setzen, beruhen, nichts Gewisses darüber gewußt zu haben scheint [3]). Aber noch schlimmer ist, daß die kirchl. Tradition über das Exil überhaupt keine andere Quelle weiter gehabt hat, als die bezeichnete Stelle der Apokalypse. Ist nun diese Schrift zweifelhaft, und damit auch keineswegs sicher, daß in jener Stelle der Apostel Johannes gemeint ist, so fehlt der Tradition aller sichere Grund und Boden. Polykrates [4]) nennt den Apostel Johannes μάρτυς, gewiß in keinem andern, als dem gewöhnlichen kirchlichen Sinne, aber ob in Beziehung auf das Patmische Exil, oder andere uns unbekannte Leiden, ist nicht mehr auszumachen. Wie früh aber die abergläubige und wundersüchtige Legende das Martyrerthum des Apostels mit Fabeln ausschmückte, sieht man daraus, daß schon Tertullian [5]) glaubt, Johannes sey in Rom in siedendes Oehl getaucht, aber unversehrt wieder herausgekommen, und dann nach Patmos verwiesen worden. Hieronymus [6]) bedenkt sich nicht, dieß dem Tertullian nachzuglauben. Aber schon das völlige Schweigen des Irenäus und Eusebius macht bedenklich.

---

1) Zuerst die Syr. Uebersetz. der Apok., dann Andere. S. m. Versuch u. s. w. S. 407.

2) Haer. 51, 12.

3) S. m. Versuch u. s. w. S. 410 ff.

4) Euseb. H. E. 3, 31. 5, 24.

5) De praescriptionibus haereticor. Cap. 36.

6) Adv. Iovinianum 1, 26., s. m. Versuch einer vollständ. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 407. 410.

Entscheidend ist, daß die Todesstrafe durch siedendes Oehl in Rom unerhört war.

Mit Recht hat man in der neueren Zeit in der Geschichte der apostolischen Kirche zwei Hauptperioden oder Zeitalter unterschieden. Die Zerstörung Jerusalems ist die äußere Grenze, die wahre innere Epoche der Wendung aber der Tod des Apostels Paulus. Dieser Apostel ist in der ersten Periode, nachdem Petrus seinen vornehmsten Beruf in der Gründung der Gemeinde von Jerusalem erfüllt hat, der stiftende, bildende, beherrschende Mann, der unter den Heidenchristen nicht nur der Gemeinde- und Lehrbildung, sondern auch der Christlichen Litteratur sein Gepräge giebt. Nach ihm, in der zweyten Periode, wird je länger je mehr der Apostel Johannes der bewegende Mittelpunct, zunächst freylich für die Kleinasiatische Christenheit. Aber Kleinasien ist etwa seit der Zerstörung Jerusalems bis in's zweyte Jahrhundert hinein der belebteste Theil der Kirche. Die vornehmsten Bewegungen und Erscheinungen dieser Zeit in der Christlichen Lehr- und Gemeindebildung, so wie in der Christlichen Litteratur begeben sich in Kleinasien. Die Thatsache ist unleugbar und vielleicht daraus zum Theil erklärlich, daß nirgends so viele Gemeinden so nahe beysammen waren in einer an sich durch Verkehr und Griechische Bildung sehr belebten Landschaft. Man kann nicht sagen, daß der Apostel Johannes das bewegtere Christliche Leben in Kleinasien erst angefangen hat, aber er ist der Mittelpunct desselben geworden, und hat ihm seinen Charakter gegeben. So spricht man in Kleinasien gewiß mit großem Rechte von einem Johanneischen Zeitalter. Die älteste Tradition stellt auch den Apostel Johannes so sehr in den Mittelpunct dieser Zeit, daß nicht viel fehlt, daß sie alle bedeutenderen Lehrer und Bischöfe Kleinasiens zu Schülern des Apostels macht. Gewisse Zeugnisse freylich nennen unter den unmittelbaren Schülern des Johannes nur den Märtyrer und Bischof

von Smyrna, Polykarp, den Lehrer des Irenäus [1]). Ob auch Ignatius ein unmittelbarer Schüler des Apostels gewesen, ist zweifelhaft [2]). Und ebenso nennt zwar Irenäus den Papias einen Zuhörer des Apostels Johannes und einen Genossen des Polykarp, aber nach Eusebius ist, wie gezeigt, mehr als wahrscheinlich, daß dieß der Presbyter Johannes war [3]). Aber selbst der Presbyter muß, wenn er etwa die Apokalypse geschrieben hat, in irgend einem Sinne zum Jüngerkreise des Apostels gehört haben. Die Alten haben die unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Apostels wohl zu wenig unterschieden. Unstreitig war die mittelbare Johanneische Jüngerschaft größer, als die unmittelbare. Zu jener gehört Alles, was in Kleinasien in irgend einer Art von der Johanneischen Denk- und Lehrweise berührt und bestimmt worden ist. Hat der Apostel das Evangelium und den ersten Brief geschrieben, so steht er an der Spitze der antignostischen Richtung, und die Logoslehre im Christenthume, somit die echte Christliche Gnosis, hat an ihm, wenn nicht ihren Anfänger, doch den Stifter ihrer richtigen Stellung im Zusammenhange des Evangeliums. Die Hauptsätze und Hauptbegriffe der Johanneischen Lehre ziehen sich durch die ganze erste Litteratur der Kleinasiaten; die echten Ignatianischen Briefe, Polykarps Brief, haben Johanneische Färbung, und

1) S. Irenaeus in Epist. ad Florin. bey Euseb. H. E. 5, 20. vergl. 5, 24. Hieronym. de illustr. viris C. 17. Nach Hieronymus hätte Joh. den Polykarp zum Bischofe in Smyrna bestellt. Schon Tertullian hat diese Nachricht de praescript. haeretic. 32. —

2) Außer Hieronym. Chronic. zu d. J. 101. nur noch das Chronic. Alexandr. Ed. Bonn. p. 416. Dieß nennt den Ignatius einen echten Schüler des Theologen Johannes. Aber in welchem Sinne *γνήσιος μαθητής?* Vergl. Lampe Proleg. p. 84. Not.

3) S. Irenaeus adv. Haer. 5, 33. vergl. Euseb. H. E. 3, 39. G. Syncelli Chronic. Ed. Bonn. p. 656. Hieronym. Chronic. zu d. J. 101. Vergl. oben S. 29. Gegen die Auslegung der Stelle des Papias von Eusebius 3, 39. u. die Kritik der Worte des Irenäus *Παπίας Ἰωάννου ἀκουστὴς Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος* von Eusebius siehe Olshausen's Echtheit der vier kanon. Evangel. S. 225 ff.

hat der Presbyter Johannes eine Litteratur, so war diese vorzugsweise bey aller Verschiedenheit ein Nachbild der apostolisch Johanneischen. Kurz der bedeutende Einfluß des Apostels Johannes auf die Lehre und Litteratur der Kleinasiatischen Christenheit ist unleugbares Factum und Bewußtseyn der ältesten Tradition. Aber Rothe geht noch weiter. Er macht den Apostel zum vorzüglichen Begründer des bischöflichen Amtes in der Kirche [1]). Dieß ist vielleicht zu viel gesagt und streng genommen nicht erweislich. Aber darauf deuten doch alle alten Traditionen hin, daß der Apostel, als oberster Aufseher der Kleinasiatischen Gemeinden, diese, nach dem Typus der Gemeindebildung, der in der Zeit lag und ganz natürlich war, ordnete. Wenn Klemens von Alexandrien [2]) die Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien so beschreibt: *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ πνεύματος σημαινομένων*, so mag diese Schilderung mehr Vermuthung seyn, aber sie ist gewiß ein richtiges Bild der apostol. Wirksamkeit des Johannes.

So kann ich auch nach wiederholter Prüfung mich eines günstigen Eindrucks der ältesten Traditionen über den Apostel Johannes nicht erwehren. Selbst Verwechselungen mit dem Presbyter Johannes eingerechnet, setzen sie die Kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels so entschieden voraus, daß, wenn dieselbe rein erdichtet wäre, man sagen müßte, es sey geschehen, um den factischen Unterschied in der ältesten Johanneischen Litteratur, und die über die Bedeutung und Auctorität eines Presbyters weit hinausgehende Wirksamkeit des Johanneischen Namens in Kleinasien erklärlich zu machen. Einer solchen Absichtlichkeit aber die älteste Tradition zu beschuldigen, ist viel

1) Die Anfänge der Christl. Kirche Bd. 1. S. 430 ff.
2) Euseb. H. E. 3, 23.

schwerer, als ihr zuzutrauen, daß sie sich bey allem Verwirrenden eines doppelten Kleinasiatischen Johannes von dem Apostel nicht losmachen konnte, weil das geschichtliche Bewußtseyn davon zu mächtig war.

Von dem Lebensende des Johannes wissen wir wenig und fast gar nichts Sicheres. Hieronymus [1]) erzählt, daß Johannes im hohen Alter, als er in die Versammlungen der Christen nur noch von den Händen seiner Schüler getragen werden konnte, und nicht mehr im Stande war, zusammenhängend zu reden, in jeder Versammlung nichts als die Worte gesprochen habe: Kindlein liebet Euch unter einander! Als endlich die Brüder und Schüler überdrüßig, immer dasselbe zu hören, ihn gefragt: Meister, warum sprichst Du immer nur dieß? habe er geantwortet: Weil es das Gebot des Herrn ist, und, wenn nur dieß geschieht, ist es genug!

Hieronymus ist freylich der einzige, der dieß erzählt. Aber, dem Charakter des Johannes und den Verhältnissen der Zeit entsprechend, hat die Erzählung nichts Unwahrscheinliches. Als Mythus des Eindrucks, den der erste Joh. Brief oder überhaupt die Johann. Lehrweise von der Liebe gemacht haben könnte, wäre die Dichtung zu müßig.

Einstimmig aber bezeugen die Alten, daß Johannes ein hohes Alter erreicht habe. Allein, wenn unter den Späteren einige sagen, Johannes sey 120 [2]), andere er sey 100 [3]),

---

1) Comment. in Epist. ad Galatas Cap. 6.

2) Nur der falsche Chrysostomus Homil. de S. Ioanne Theol. Opp. Chrysost. ed. Montf. Tom. 7. Append. p. 131., und Suidas unter dem Namen Ἰωάννης und Dorotheus von Tyrus in seiner fabelhaften Synopsis de vita et morte apostolor. etc. Bibl. PP. Lugd. Tom. 3. p. 426. wissen von 120 Jahren.

3) So Hieronymus adv. Iovin. 1, 26. und de illustr. viris 9. Er sagt, Joh. sey 68 Jahre post passionem Domini gestorben; d. i. etwa 100 J. n. Chr. Das Chronicon Paschale ed. Bonn. p. 461. nimmt an, daß Joh. vor dem Exile auf Patmos 9 Jahre in Ephesus, im Exile 15 Jahre, und nach dem Exile noch 26 Jahre in Ephesus gelebt habe; p. 470. bemerkt es, einmahl, Joh. habe nach der Himmelfahrt Christi noch 72 Jahre gelebt, sodann, er

noch andere, er sey 89 Jahre [1]) alt geworden, so sind dieß lauter Vermuthungen. Irenäus sagt nur [2]), daß Joh. bis in Trajans Zeiten in Kleinasien gelebt habe; also über das Jahr 98 n. Chr. hinaus, denn in diesem Jahre kam Trajan zur Regierung. Mehr weiß auch Eusebius nicht [3]). Die vorsichtige Kritik bleibt bey dieser allgemeinen Angabe stehen. Johannes kann nicht viel später, als Jesus geboren seyn. Aber selbst, wenn man zehn Jahre Unterschied annimmt, muß Johannes älter als 80 gewesen seyn, als er unter Trajan starb. Für die Kritik der Johanneischen Schriften sind das hohe Alter und der späte Tod des Apostels von Wichtigkeit. Um so nothwendiger ist hier zu bemerken, daß Irenäus sich bey seiner Nachricht ausdrücklich auf Kleinasiat. Presbyter beruft, welche den Apostel persönlich gekannt hätten [4]).

Johannes wird hie und da Märtyrer [5]) genannt; aber wahrscheinlich nur in Beziehung auf sein Exil. Die meisten, welche seines Todes gedenken, lassen ihn eines ruhigen Todes in Ephesus sterben.

Nach Joh. 21, 21 ff. entstand aus Mißverstand der Worte Christi zu Petrus über Johannes: So ich will, daß dieser bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? vielleicht noch zu Lebzeiten des Johannes die Sage, daß er nicht sterbe. Der Wahn mußte durch den wirklichen

---

sey im 7ten Jahre der Regierung Trajans gestorben, 100 Jahre und 7 Monate alt.

1) So Isidorus Hispal. nach Lampe Prolegom. p. 92.

2) Adv. Haer. 2, 39. 3, 3.

3) In s. Chronicon zu d. 3ten Jahre Trajans. Eben so Georg Syncellus Chronic. ed. Bonn. p. 657.

4) Adv. Haer. 2, 39. vergl. Eusebius H. E. 3, 23.

5) So von Polykrates bey Euseb. H. E. 5, 24. 3, 31. μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Nur Chrysostomus Hom. 65. in Matth. 20, 22. 23. ist geneigt, ihn zum Märtyrer im engeren Sinne zu machen. Theophylakt Comment. zu derselben Stelle sagt schon dreister: Ἰωάννην Τραϊανὸς κατεδίκασε μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας. Aber vielleicht denkt auch Theophylakt nur an das Exil, das einige unter Trajan setzten.

Tod des Apostels widerlegt werden. Dennoch entstand die Fabel, daß Johannes nicht wirklich gestorben sey. Einige glaubten, er sey wie Henoch und Elias ohne Tod in den Himmel entrückt worden [1]). Dieß ist noch einfach genug. Aber Augustin [2]) erzählt aus Apokryphen, daß Johannes sich lebend sein Grab habe bereiten lassen, und nachdem er sich selbst hineingelegt, wie in ein Bett, plötzlich gestorben sey, wegen des Ausspruchs des Herrn Joh. 21, 22. glaube man aber, er sey nicht wirklich gestorben, sondern schlafe nur, sein Oden bewege die Erde auf seinem Grabe, und treibe immerfort aus der Tiefe einen weißen Staub hervor. Das Letztere besonders ist Augustin geneigt zu glauben, weil ihm unmöglich sey, es zu widerlegen, und glaubwürdige Leute es berichtet hätten.

Diese Fabel findet, mannigfaltig ausgeschmückt, fortwährend Glauben [3]), und durch das ganze Mittelalter hindurch erhält sich der Wahn, daß Johannes noch lebe. Noch in der neueren Zeit haben Schwärmer den Wahn gehegt [4]). Er lebt freylich noch, möchte man sagen, und wird leben, aber im Geist, in seinen Schriften! Dieß könnte die ursprüngliche Idee der Fabel seyn. Aber sie scheint ohne diesen idealen Gehalt aus reiner Fabeley entstanden zu seyn. Bemerkenswerth aber ist, daß die kirchliche Legende, da kein Martyrthum den Tod des Apostels verherrlicht, diesen Mangel gleichsam durch eine materielle Unsterblichkeit desselben zu ersetzen sucht [5]).

---

1) Pseudo-Hippolytus de consummatione mundi in Hippol. Opp. ed. Fabric. Append. p. 14. u. Ephr. Antioch. im 6ten Jhdt, s. Phot. Bibl. Cod. 229. p. 254. ed. Bekker.

2) Tractat. 124. in Ioan. Evang. Opp. ed. Bened. Tom. 3. P. 2. pag. 819.

3) S. Photius Bibl. Cod. 229. Niceph. Hist. Eccl. 2, 42. u. a.

4) S. Lampe Prolég. p. 98. not.

5) So sagt Augustin a. a. O., daß, wenn jene Sage von dem bloßen Schlafe des Johannes im Grabe wahr sey, hoc ideo fiat, ut eo modo commendetur pretiosa mors eius, quoniam non eum commendat martyrium, non enim eum pro fide Christi persecutor occidit.

Wir können eine dreyfache Johanneische Litteratur in der alten Kirche unterscheiden: 1) die unbestrittene kanonische, das Evangelium und den ersten Brief; 2) die bestrittene kanonische, die Apokalypse und den zweyten und dritten Brief; 3) die apokryphische [1]).

Wir haben hier zunächst die Zeugnisse der alten Kirche über das Evangelium darzulegen und zu prüfen.

§. 3.

Kirchliche Tradition über die Authentie und Kanonicität des Johanneischen Evangeliums [2]), bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts.

Da in der kirchlichen Tradition Authentie und Kanonicität des Johanneischen Evangeliums wesentlich zusammengehörige Begriffe sind, indem die letztere auf der ersteren beruhet, so fassen wir auch in dieser Darstellung beides zusammen.

Ausdrückliche und ganz bestimmte Zeugnisse der Johanneischen Authentie des Evangeliums finden sich erst gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts. Aber es fehlt nicht an früheren, mehr und weniger sicheren Spuren von Achtung und Gebrauch. Es finden sich in den Schriften der ältesten Väter mehr und weniger deutliche Anspielungen und Anführungen aus dem Evangelium. Die älteren Kritiker haben auch die entfernteste, geringste Aehnlichkeit dahin gerechnet, und so viel leeren Schein gewonnen; neuere dagegen auch das Augenscheinlichste geleugnet, oder übersehen, und so manches wahre Zeugniß verloren. Das eine ist so unkritisch, wie das andere. Jene Anspielungen

1) Ueber diese s. Lampe Proleg. p. 131 sq. u. Thilo Acta Thomae p. LXXII sqq.

2) S. außer Lampe Comment. Proleg. lib. 2. Cap. 1. und Wegscheiders Einleitung u. s. w. S. 78 ff. Aug. Theoph. Calmberg Dissert. theol. de antiquissimis Patrum pro evangelii Ioannei αὐθεντίᾳ testimoniis. Hamb. 1822. fol. Die hierhergehörigen polemischen Schriften s. w. u.

und Anführungen sind, weil sie die Schrift und ihren Verfasser nicht bestimmt nennen, immer nur unvollkommene Zeugnisse. Man hat dieß früher nicht genug anerkannt. Aber sie dürfen eben so wenig verschmähet, als überschätzt werden. So lange der Kanon und der theologische Gebrauch der neutestam. Bücher im ersten Entstehen waren, sind eben nur solche unvollkommene Zeugnisse zu erwarten. Wer sie aber gar nicht erwartet und anerkennt, verkennt die natürliche Continuität des Christlichen Lebens und Denkens in der alten Kirche.

Man hat in dem Briefe des Barnabas und in den Briefen des Klemens von Rom Spuren von dem Gebrauch des Joh. Evangeliums zu finden geglaubt. Aber nicht einmahl leise Anspielungen lassen sich entdecken. Und, da der Brief des Barnabas und der zweyte des Klemens theilweise oder ganz verdächtig sind, so würden auch die deutlichsten Anspielungen in diesen Schriften wenig helfen [1]).

---

1) Der Brief des Barnabas mag seine echten Stücke haben, aber es ist schwer, ihn gegen den Verdacht starker Interpolationen zu schützen, s. darüber Schenkel in den Studien und Kritiken v. J. 1837. S. 652 ff. Calmberg führt a. a. O. p. XVII. aus dem Briefe des Barnabas an Kap. 5., wo es von Christo heißt: εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἐσώθημεν ἄνθρωποι; Kap. 6., wo ebenfalls von Christo gesagt wird, ἐν σαρκὶ αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι, dann Kap. 12., wo von der δόξα τοῦ Ἰησοῦ die Rede ist, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν, endlich Kap. 12., wo das Bild von der ehernen Schlange Numer. 21. gebraucht wird. Aber nichts ist Johanneisch, bis auf die Formel ἦλθεν ἐν σαρκί. Diese aber findet sich gerade nicht in dem Evangelium, sondern nur in dem ersten Briefe. Barnabas gebraucht sie auch gar nicht in dem eigenthümlichen Joh. Sinne.

Nach Hieronymus Comment. in Iesaiam. Opp. ed. Martianay Tom. 3. p. 582. standen in dem Briefe des Klemens an die Korinther die Worte: sceptrum Dei, Dominus noster Iesus Christus non venit in iactantia superbiae, quum possit omnia, sed in humilitate, in tantum, ut verberatus a ministro sacerdotis responderit: si male locutus sum, argue de peccato, sin autem bene, quid me caedis? Darin wäre ein sehr bestimmtes Citat aus Joh. 18, 22 - 23. Aber entweder täuscht den Hieronymus sein Gedächtniß, oder er hatte ein interpolirtes Exemplar des Klementinischen Briefes, oder, was das Wahrscheinlichste ist, die Worte von in tantum sind erklärender Zusatz des Hieronym-

Nichts wäre wünschenswerther, als an Polykarp, dem unmittelbaren Schüler des Johannes, auch einen sichern Bürgen für das Evangelium des Joh. zu haben. Daß derselbe in seinem Briefe an die Philipper Kap. 7. auf 1 Joh. 4, 3. anspielt, scheint außer Zweifel. Aber daraus folgt nicht, daß er das Joh. Evangel. gekannt und gebraucht hat. Freylich eben so wenig das Gegentheil.

In den für echt gehaltenen Briefen des Ignatius von Antiochien findet sich nur eine wahrscheinliche Anspielung auf das Joh. Evang. In dem Briefe an die Römer Kap. 7. heißt es in der kürzeren Recension: *Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω*, [die längere Rec. schaltet ein *ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς,*] *ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, καὶ πόμα* [längere Rec.: *θεοῦ*] *θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος* [längere Rec.: *καὶ ἀένναος ζωή*]. Hierin verräth sich eine gewisse Abhängigkeit von dem Joh. Evangelium Kap. 6, 32. 33. 45. 51–58. Hauptbegriffe und Ausdruck derselben sind Johanneisch. Weniger

---

mus. Genug Epist. Clem. ad Corinth. Cap. 16. steht nur: *Το σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας, οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος· ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν.* Und nun folgt ein langes alttestam. Citat aus Jes. 53, 1. und keine Sylbe aus dem Joh. Evangelium.

Calmberg a. a. O. p. XXIV. findet nur in dem sogenannten zweyten Briefe des Klemens Aehnliches mit Joh. I, 1 u. 14. Aber die Worte Cap. 9.: *Εἷς Χριστὸς, ὁ Κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Ἀγαπῶμεν οὖν ἀλλήλους, ὅπως ἔλθωμεν πάντες εἰς βασιλείαν τ. θ.*, enthalten nichts charakteristisch Johanneisches. Das *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ* ist ganz unjohanneisch, ja absolut unapostolisch. Die Hauptsache aber ist, daß der Brief oder das homiletische Fragment im hohen Grade zweifelhaft ist. S. Grabe Spicil. Patr. Tom. 1. p. 265. Dagegen aber die Admonitio in h. Epist. in Schoenemann Edit. Epistol. Pontific. Rom. pag. 60 sqq. u. Jacobson Patr. apost. Tom. 1. p. 205 sqq. Die Klementinen und Recognitionen kommen hier gar nicht in Betracht. Sie sind erweislich aus dem Ende des zweyten Jhrhndrts, wo wir solcher Zeugen nicht mehr bedürfen.

merklich und wahrscheinlich sind die Anspielungen im Br. an die Philadelphener Kap. 7. auf Joh. 3, 8., in ebendemselben Briefe Kap. 9. auf Joh. 10, 7. 9., im Briefe an die Trallaner Kap. 8. auf Joh. 6, 51. Gedanke und Ausdruck sind zum Theil wesentlich verschieden [1]). Noch geringer ist der Schein der Anspielungen in dem Hirten des Hermas [2]).

Dagegen finden sich in den unzweifelhaft echten [3]) Schriften des Märtyrers Justin (um die Mitte des 2ten Jhdts) unverkennbare Beziehungen auf das Evangelium des Johannes [4]).

---

1) Wenn Ignatius in der ersten Stelle vom heil. Geiste sagt, οἶδεν, — πόθεν ἔρχεται καὶ που ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, so ist dieß wesentlich etwas anderes, als Joh. 3, 8. In der zweyten Stelle wird Christus die θύρα τοῦ πατρὸς genannt, und in der dritten ist die Rede von dem Glauben, als dem Fleische, und der Liebe, als dem Blute Christi. Jenes zumahl konnte Ignatius sagen, ohne von dem Joh. Evangelium je etwas gehört zu haben. Dieses erinnert aber mehr an die Einsetzungsworte des Abendmahls, als an Joh. 6, 51. Wenn σῶμα statt σὰρξ stünde, wäre die Anspielung auf das Abendmahl unzweifelhaft. So aber mag der Gedanke des Ignatius durch Joh. 6, 51. gegangen seyn. — Bemerkenswerth ist, daß die längere Recension ad Trallan. 8. ganz anders liest, so daß jeder Schein der Anspielung auf Johannes verschwindet. Statt θύρα τ. πατρ. Philadelph. 9. liest sie θύρα γνώσεως.

2) Calmberg a. a. O. p. XXVII. vergleicht lib. 3. simil. 9. §. 12. 13. mit Joh. 1, 1. u. 3, 2. simil. 5. §. 3. mit Joh. 15, 7. und lib. 2. mand. 12. §. 4. mit Joh. 12, 40. In der letzten Stelle könnte man eher an 1 Joh. 5, 3. denken. Aber die Aehnlichkeiten sind überall zu dünn und entfernt.

3) Dahin gehören vornehmlich die beyden Apologien u. der Dialog mit d. Juden Trypho.

4) Die Frage, ob Justin unsere vier kanonischen Evangelien gekannt und gebraucht habe, ist in der neueren Zeit besonders von Credner im ersten Bande seiner Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Halle 1832. S. 104 ff. mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn untersucht worden. Das Resultat ist, daß Justin unsere kanon. Evangelien, namentlich Matthäus, Lukas und Markus, (ob das Ev. des Joh. sey zweifelhaft,) gewiß gekannt, aber dessen ungeachtet sich fast ausschließlich des Evangeliums der Petriner bedient habe, eines Evangeliums, welches von unsern drey ersten Evangelien verschieden, ausführlicher und umfassender, als irgend eins derselben, aber doch mit denselben, vorzüglich mit dem Ev. des Matth., verwandt gewesen sey. Aus

In dem Dial. c. Tryph. 88. wird erzählt, daß, als der Täufer Johannes sich am Jordan aufgehalten und

---

diesem Petrinischen Evangelium seyen fast alle Anführungen neutestam. Stellen, welche in Justins Schriften enthalten seyen, genommen. — Ich gestehe aber aufrichtig, nichts weiter zugeben zu können, als daß Justin neben unseren Evangelien auch ein apokryphisches gebrauchte. Daß dieß, das sogenannte Evangelium des Petrus gewesen, scheint aus dial. c. Tryph. Cap. 106. nicht so entschieden hervorzugehen, wie Credner meint. Denn wenn es hier heißt: — *μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν) Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγεννημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοῦς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς* u. s. w., so kann *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ* nicht auf Petrus, sondern muß auf das Hauptsubject im Satze, auf Jesus bezogen werden. Dieß würde, wenn die Lesart richtig ist, dem Xenophontischen *ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* in Epp. Socr. 18. entsprechen. Da aber Justin sonst nie so schreibt, sondern regelmäßig entweder *ἀπομνημ. τῶν ἀποστόλων*, oder *ἀπομνημον. τ. ἀποστ. αὐτοῦ*, neml. *Ἰησοῦ*, oder schlechthin *ἀπομνημονεύματα*, so vermuthe ich, daß entweder *αὐτοῦ* in jener Stelle unecht, oder *τῶν ἀποστόλων* einzuschalten ist. Die in der neueren Zeit von Schütz, Winer, de Wette und Olshausen vertheidigte Meinung, daß Justin regelmäßig unsere kanonischen Evangelien gebraucht habe, scheint mir immer noch nicht widerlegt. Wenn, wie Credner zugiebt, Justin unsere kanonischen Evangelien wirklich kannte, warum sollte er sie als kathol. Christ nicht vorzugsweise gebraucht haben? Wenn er seine Denkwürdigkeiten, auf die er sich in der Regel beruft, Apol. I, 66. *εὐαγγέλια* nennt, auch ebendas. Cap. 67. sagt, daß sie in den Christl. Gemeindeversammlungen abwechselnd mit den prophetischen Schriften vorgelesen wurden, wenn er dial. c. Tr. 103. die *ἀπομνημον.* als Schriften von Aposteln und Apostelschülern bezeichnet, was, da Matthäus in der alten Kirche als Verf. des ersten galt, am natürlichsten auf unsre 4 Evang. bezogen wird: so sehe ich bey der freyen, und mehr exegetischen, als diplomatisch genauen Art der Anführungen, welcher Justin nach der Sitte der Zeit folgt, keinen hinreichenden Grund, für die Mehrzahl der evangelischen Stücke bey Justin andere Quellen, als unsre kanon. Evangelien anzunehmen. Daß Justin daneben noch apokr. Traditionen und meinetwegen auch ein bestimmtes apokr. Evangelium gebrauchte, hat er mit Klemens, ja noch mit Origenes gemein, die sich als Alexandriner und gelehrtere Theologen von ihm nur dadurch unterscheiden, daß sie das Apokryphische seltener gebrauchen, und die kanon. Evv. genauer citiren. Daraus, daß Justin apol. 1, 34. sagt: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες τὰ πάντα περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν*, kann nicht folgen, daß er ein ungleich vollständigeres Evangelium gebraucht habe, als irgend eins unsrer kanonischen. Das *τὰ πάντα* bezieht sich auf die relative Vollständigkeit unsrer Evangelien. Nimmt

die Taufe zur Buße verkündigt habe, einen ledernen Gürtel tragend und ein Kleid von Kameelhaaren u. s. w., die Menschen vermuthet hätten, er sey der Messias. *Πρὸς οὓς*, heißt es dann, *καὶ αὐτὸς ἐβόα· — Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος* u. s. w. Unstreitig ist diese Stelle aus unsren sämmtlichen kanonischen Evangelien etwas frey componirt. Die bestimmte Erklärung des Täufers aber, daß er nicht Christus sey, sondern nur eine rufende Stimme, scheint um so mehr aus unsrem Joh. Evangelium genommen zu seyn, da die drey ersten Evangelien diesen Zug der Geschichte nicht kennen. Bey der freyen, willkührlichen Art, wie Justin die evangelische Geschichte bald abkürzt, bald erweitert und ausmahlt, kann man nicht sagen, daß, wenn er das Evangelium des Johannes gekannt und gebraucht hätte, er mehr aus demselben genommen und genauer referirt haben würde. — Apol. 1, 61. heißt es: *ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐστι.* Vergleicht man diese Stelle mit Joh. 3, 3 - 5., so ist die Aehnlichkeit unverkennbar. Und obwohl Johannes nicht *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, sondern *βασ. τοῦ θεοῦ* hat, auch Justin den Ausspruch des Nikodemus Joh. 3, 4. zu seinen eigenen Worten macht und etwas anders wendet, so ist doch die Abhängigkeit von der Johanneischen Stelle nicht zu verkennen. Eine ähnliche Rede Christi kommt in der vulgären Tradition der drey ersten Evangelien nirgends vor. Oder soll Justin den Gedanken

---

man es absolut, so möchte das sogenannte Petr. Evangelium auch nicht ausreichen, und man müßte in diesem Falle glauben, Justin habe alles, was damahls von evangel. Relationen umherlief, Mündliches und Schriftliches, im Sinne gehabt. — Nachdem ich dieß in der zweyten Ausgabe geschrieben, habe ich mich der Zustimmung Bleeks zu erfreuen gehabt in seiner Recension von Mayerhoffs Einleit. in die Petr. Schriften, in den Studien und Kritiken v. J. 1836. Heft 4. S. 1070 ff.

selbst erfunden haben, und zwar zufällig gerade so, wie Christus ihn bey Johannes ausspricht?

Die von vielen behauptete Beziehung der Worte Christi Apol. 1, 16. ὃς γὰρ ἀκούων μου καὶ ποιεῖ, ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, (vergl. Apol. 1, 63. ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν εἶπεν· ὁ ἐμοῦ ἀκούων, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με,) — etwa auf Joh. 5, 24. 12, 44. 13, 20. ist mehr als zweifelhaft. Johannes bezeichnet in ähnlichen Aussprüchen Jesu regelmäßig Gott als τὸν πέμψαντά με. Die Vergleichung mit Luk. 10, 16. liegt hier näher. Dagegen scheint Dial. c. Tr. 63. ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ (nehmlich Christi) οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ eine, wiewohl leise und nicht gerade beabsichtigte, Anspielung auf Joh. 1, 13. zu enthalten, zumahl da auch Irenäus und Tertullian [1]) in der Johanneischen Stelle statt des Plurals οἱ .... ἐγεννήθησαν — den Singular ὃς .... ἐγεννήθη lasen, und den Satz von Christo verstanden.

Unsicher ist die Beziehung von Dial. c. Tr. 97. (vergl. Apol. 1, 35.) auf Joh. 19, 23. 24. Justin spricht hier davon, daß die, welche Christum kreuzigten, sich in seine Kleider durch das Loos theilten, und bezieht hierauf, wie Johannes, Psalm 22, 19. Dieß alttestam. Citat hat freylich Johannes allein. Bey Matthäus 27, 35. ist es sehr verdächtig, wahrscheinlich aus Johannes dem Texte des Matthäus in späterer Zeit beygeschrieben [2]). Aber die alttestam. Parallele lag einem Jeden nahe; Justin, überhaupt nach alttestam. Parallelen für die Geschichte Jesu suchend, kann dieselbe recht gut ohne irgend einen apostolischen Vorgang von andern Christen gelernt oder selbst zuerst gefunden haben. Hätte er dabey das Joh. Ev. bestimmt

1) S. N. T. ed. Griesbach. Tom. 1. edit. 2da Schulz. p. 494.
2) S. Griesbach Schulz. V. L. zu d. St.

im Sinne gehabt, würde er dann nicht auch vielleicht das bestimmtere οἱ στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν aus Joh. 19, 24., statt des allgemeineren οἱ σταυρώσαντες aus Matth. oder Markus, genommen haben? — Wenn das Fragment de resurrectione [1]) echt ist [2]), so findet sich hier Kap. 9., wo von dem Wiedersehen Christi mit seinen Jüngern nach der Auferstehung die Rede ist, wie es scheint, eine doppelte Anspielung Justins auf das Joh. Evangelium, einmahl in dem Satze: καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε, auf Joh. 20, 25. 27., sodann in den Worten: καὶ βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηται, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν auf Joh. 14, 2. Die letztere Beziehung wäre sehr leise und fern, die erstere ist unverkennbar. Da die drey ersten Evangelien von den Nägelmahlen nichts haben, so ist die Vermuthung natürlich, daß Justin davon aus dem Joh. Evang. wußte. Damit scheint in Verbindung zu stehen, daß Justin dial. c. Tryph. 97. vergl. Apol. 1, 35., wo er von der Kreuzigung spricht, sagt: Ἐσταύρωσαν αὐτὸν, ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους, was er aus Joh. 20, 25. 27. geschlossen zu haben scheint. Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß Justin sagt: τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν, womit Johannes nicht übereinstimmt, und daß er sich Apol. 1, 35. auf die ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα beruft, freylich nur, um die heidnischen Leser der Apologie auf ihnen unverdächtige und zugängliche Quellen zu verweisen. — Justin bedient sich dial. c. Tr. 91 et 94. vergl. apol. 1, 60. der Vergleichung des heilbringenden Kreuzes mit der

1) S. Grabe Spicileg. PP. 2. p. 191. Opera Justini ed. Maranus App. II. p. 188 sqq.

2) S. die Zweifel Marans in der Admonitio p. 584.

Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüste durch Moses auf ähnliche Weise, wie Christus im Gespräch mit Nikodemus Joh. 3, 14. Aber er sagt nirgends, daß Christus dergleichen gesagt, er gebraucht auch keinen eigenthümlich Johanneischen Ausdruck; also scheint er dabey von dem Joh. Evangel. nicht abhängig gewesen zu seyn. Die Stelle dial. c. Tr. 114., wo es heißt, die Christliche Beschneidung sey eine innere Beschneidung des Herzens, und eine solche, daß die Christen auch freudig stürben *διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν*, — erinnert zwar an Joh. 4, 10 ff. 7, 38., aber doch nicht so, daß man dabey eine bewußte Abhängigkeit voraussetzen dürfte. Dagegen stimme ich denen bey, welche die Logoslehre Justins auf den Prolog des Joh. Evangeliums zurückführen. Allerdings ist der jüdischtheologische Begriff des *λόγος τοῦ θεοῦ* auch außer und vor der neutestamentlichen, namentlich Johanneischen Anwendung vorhanden. Auch ist der Einfluß Philos auf die Kirchenväter bey ihrer weiteren Entwicklung des Logosbegriffs unleugbar. Aber der eigenthümlich Christliche Begriff, d. h. die Lehre, daß der göttliche Logos in Jesu Christo Mensch geworden sey, kommt, so viel wir wissen, in der Christlichen Litteratur zuerst in dem Prologe des Joh. Evangeliums vor. Wenn die nur wenig späteren Väter, Theophilus von Antiochien, Klemens von Alexandrien, Irenäus und Origenes die Logoslehre bestimmt und ausdrücklich auf den Prolog des Joh. Ev. als auf ihren kanonischen Grund und Anfang zurückführen, sollen wir glauben, Justin, bey dem sie doch wesentlich dieselbe ist, habe sie aus einer andern Quelle geschöpft, oder am Ende von Neuem selbst erfunden? Justin gebraucht und entwickelt sie auf eine Weise, daß man sieht, er fand sie in der Christlichen

Kirche bereits vor [1]). Aber Dr. Credner [2]) meint, er könne sie eben so gut aus dem ziemlich alten [3]) κήρυγμα Πέτρου, welches er gebraucht habe, genommen haben; ja dieß sey um so wahrscheinlicher, da Justin mit den Ebioniten in Berührung gestanden habe. Zur Vergleichung werden aus der Predigt des Petrus nach der Angabe des Alex. Klemens folgende zwey Stellen angeführt: 1) die abgerissenen Worte in der Notiz des Alexandr. Klemens: ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν νόμιον καὶ λόγον τὸν Κύριον προσαγορευόμενον [4]); 2) aus einer Anrede an die Hellenen, worin die Einheit Gottes gepriesen wird, der Schlußsatz, daß Gott sey ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ [5]). Allein der erstere Satz ist zu kurz, um daraus abnehmen zu können, ob und in wiefern das κήρυγμα den Christlichen Grundgedanken von dem Logos schon enthielt. Die Zusammenstellung von λόγος und νόμιος hat eine sehr starke Jüdische Färbung. Die zweyte Stelle muß ursprünglich so wenig die Christliche Logoslehre enthalten haben, daß Klemens von Alex. für nöthig hält, die Christliche Beziehung des Satzes auf den Sohn Gottes hinzuzufügen [6]). Auch entsteht die Frage, ob Justin das κήρυγμα

---

1) Dieß erhellet vorzüglich daraus, daß er schon auf verschiedene Meinungen über das Verhältniß des λόγος zum Vater Rücksicht nimmt.

2) A. a. O. S. 251 f. 354 f.

3) Nach Credner S. 349. ist dieses κήρυγμα aus dem Ende des ersten Jahrhunderts und bestimmt von dem sogenannten Evangelium des Petrus zu unterscheiden.

4) Clem. Strom. 1, 29. 2, 15. ed. Potter. Eben so ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί Num. LVIII. ed. Potter.

5) A. a. O. 6, 5.

6) Nach den Worten τῷ λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ fügt offenbar Klemens hinzu: τῆς γνωστικῆς γραφῆς (ist dieß eine Glosse?) τουτέστιν, τοῦ υἱοῦ. Eben so Strom. 6, 7. p. 769., wo er zu den Worten des κήρ. aus derselben Stelle: Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεὸς, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, hinzusetzt: μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν, ὁ Πέτρος γράφει u. s. w.

Πέτρου gekannt und gebraucht habe? Ich finde nirgends eine sichere Spur. Hat er die Logoslehre in der Christlichen Form, in der er sie darstellt, vorgefunden, so ist viel natürlicher, auf dieselbe Quelle, aus der die nächstfolgenden Väter schöpften, zurückzugehen, also auf den Johanneischen Prolog. Die Beziehung hierauf tritt in einzelnen Stellen mehr und weniger deutlich hervor. Wenn er Dial. c. Tr. 105. sagt: *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα*, so scheint er nicht bloß die Geburt Christi von einer Jungfrau, sondern auch die Beziehung des *λόγος* auf Christus aus seinen Denkwürdigkeiten erfahren zu haben. Der Ausdruck *μονογενής* erinnert stark an Joh. 1, 14. Ebendaselbst Kap. 100. drückt er den Begriff der Menschwerdung des Logos nach Analogie von Joh. 1, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, durch *σαρκοποιηθεὶς* aus. Eben so Apol. 1, 32. *ὁ λόγος — σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*. Endlich scheint Apol. 2, 6. *ὁ δὲ υἱὸς (θεοῦ) ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν, λέγεται*, eine gewisse Abhängigkeit von Joh. 1, 1–3. zu verrathen [1]).

1) Vergl. Feilmoser in d. Tübinger theol. Quartalschrift v. J. 1821. S. 524 ff. u. dessen Einleit. in die Bücher d. N. B. 2te Aufl. S. 242. Feilmoser findet Dial. c. Tryph. Cap. 27. eine Beziehung auf Joh. 7, 22 f., u. Cap. 69. auf Joh. 9, 1 ff. Dort argumentirt Justin gegen die Pharisäische Strenge in der Beobachtung des Sabbathsgesetzes aus dem Beschneidungsgesetze ähnlich, wie Jesus a. a. O. Hier heißt es, daß Christus auch *ἐκ γενετῆς* u. *κατὰ σάρκα* Verstümmelte *πηρούς*, Lahme *χωλούς*, Taube *κωφούς* geheilt habe. Aber in der ersten Stelle fehlt die Aehnlichkeit des Ausdrucks zu sehr, und in der zweyten reicht doch *ἐκ γενετῆς* nicht hin, um die Beziehung auf Joh. 9, 1 ff. außer Zweifel zu setzen.

Das Resultat ist kurz dieses: Justins Schriften setzen den Gebrauch des Joh. Evangeliums mehr und weniger bestimmt voraus. Er muß wenigstens in einem Kreise gelebt haben, worin das Evangelium bereits wirksam und einflußreich geworden war. Ohne diese Voraussetzung wäre die Verwandtschaft vieler Stellen seiner Schriften mit Johannes unerklärlich. Kannte er die drey ersten Evangelien, gebrauchte er wenigstens zwey Apostelevangelien im engeren Sinne, so hat er auch das Johanneische als ein apostolisches gebraucht.

Tatian, Justins Schüler, zeigt in seiner Rede an die Griechen, daß ihm das Johanneische Evangelium bekannt war. Die Worte: *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει* Kap. 13. sind unverkennbar Johanneisch; das *εἰρημένον* ist fast wörtlich aus Joh. 1, 5., und der exegetische Zusatz, *ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς*, setzt es außer Zweifel, daß Tatian jenen Satz im Zusammenhange des Joh. Prologs gelesen hatte. Eben so ist Kap. 19. *Πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν* aus Joh. 1, 3. geflossen. Daß Tatian den Satz auf Gott selbst bezieht, ist kein Grund, zu vermuthen, er habe die Stelle anderswoher entlehnt. Wenn er bey Johannes 1, 1. gelesen hatte: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, so konnte er nach seiner Art Gott und Logos identificiren. Kap. 5. ist in den Worten *Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν* die Beziehung auf Joh. 1, 1. scheinbar entfernter; aber offenbar verbindet hier Tatian mit dem Johanneischen Texte seine Auslegung, eine Auslegung, die in der alten Kirche nicht selten war. Daß aber Tatian nicht etwa bloß den Prolog kannte, sondern auch andere Theile des Evangeliums, schließe ich aus dem charakteristischen Satze Kap. 4. *πνεῦμα ὁ θεὸς*, der sehr bestimmt an Joh. 4, 24. erinnert. Wenn die Zeugnisse des Euse-

bius [1]), Epiphanius [2]) und Theodoret [3]) über die sogenannte Evangelienharmonie Tatians Gültigkeit haben, so folgt auch daraus, daß er unsere vier kanon. Evangelien gebrauchte. Noch bestimmter wäre das Zeugniß des Syr. Bischofs Dionysius Bar-Salibi in der letzten Hälfte des 12ten Jhdts; denn nach diesem soll das Diatessaron des Tatian mit Joh. 1, 1. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος angefangen haben. Aber dieß Zeugniß hat Credner [4]) so entkräftet, daß es fortan unbrauchbar ist. Indeß, was bedürfen wir weiter Zeugniß, da aus der Rede Tatians an die Griechen klar ist, daß ihm das Joh. Evangelium zu Handen war? Hat aber Tatian das Joh. Evang. gebraucht, sollte es seinem Lehrer, Justin, unbekannt gewesen seyn?

Man nimmt an, daß der Christliche Philosoph und Apologet Athenagoras seine πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν etwa im J. 177. geschrieben hat. In dieser Schrift wird aus dem Joh. Evangelium weder wörtlich noch ausdrücklich citirt. Aber die Stelle Kap. 10.: ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ (αὐτὸν?) γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρί, καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, — verräth offenbar Bekanntschaft mit dem Joh. Evangelium. Und zwar war dem Athenagoras nicht nur Joh. 1, 3. bekannt und geläufig, sondern, wie es scheint, auch Stellen, wie 17, 21. 22. 23.

Deutlicher sind in derselben Zeit die Spuren des Joh. Evangel. in dem Briefe der Gemeinden von Lyon und

1) H. E. 4, 29.
2) Haer. 46. 1.
3) Haeret. Fab. 1, 20.
4) A. a. O. S. 446 ff.

Vienne an die Kleinasiatischen über ihr Martyrerthum unter Mark Aurel, bey Euseb. 5, 1. Denn wenn es hier heißt: *ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς, ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ*, so ist dieß ein wörtliches, wenn auch nicht namentliches Citat aus Joh. 16, 2. Und eben so ist in der Schilderung eines Martyrers, von dem es heißt, er habe *ἐν ἑαυτῷ* gehabt *τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα πλείον τοῦ Ζαχαρίου*, die bestimmte Beziehung auf Joh. 14, 26. u. a. unverkennbar. Das Actenstück ist echt genug, um etwas zu beweisen. Valesius hält den Irenäus, damahligen Presbyter von Lyon, für den Verfasser. Aber, wenn dieser im Namen beyder Gemeinden schrieb, so setzt dieß voraus, daß das Evangelium des Johannes damahls schon auch im Abendlande im Gemeindegebrauch war.

Daß das Evangelium bereits in der ersten Hälfte des 2ten Jhdts als ein apostolischer Grundtext in der Kirche bekannt und geltend war, geht besonders daraus hervor, daß es wegen der Elemente der Christlichen Gnosis, die es enthält, von dem Alexandr. Gnostiker Valentinus [1]) und seiner Schule zur Rechtfertigung ihrer Lehre gebraucht wurde.

Der Hauptzeuge dafür ist Irenäus, der mit den Valentinianern Umgang gehabt, und bey Bekämpfung derselben Schriften aus der Valentinischen Schule benutzt hat [2]). Er bezeugt ausdrücklich, daß die Valentinianer das Joh. Evangelium gebrauchten, oder vielmehr mißbrauchten, um ihre gnostischen Träume daraus zu rechtfertigen [3]). Namentlich fanden sie im Joh. Prolog die volle Bestätigung ihrer Lehre von der *πρώτη ὀγδοάς*, und beriefen sich da-

1) Man weiß, daß Valentin um d. J. 140. nach Rom kam, s. Irenaeus adv. haer. 3, 4. 3. vergl. Euseb. H. E. 4, 11.

2) S. adv. haer. 1, Praefat. p. 3. ed. Grab.

3) A. a. O. 3, 11. 7.

bey, wie Irenäus sagt, ausdrücklich auf die eigenen Worte des Johannes, als eines Jüngers Jesu [1]). Man kann zweifeln, ob schon Valentin selbst, oder erst seine Schule sich des Johanneischen Evangeliums bedienten. Tertullian scheint das erstere zu bezeugen [2]), und Irenäus sagt nichts, woraus man auf das Gegentheil zu schließen berechtigt würde [3]). Valentin schöpfte das Eigenthümliche seiner Gnosis aus einer ganz anderen Quelle; auch seine Schüler stellen allen evangelischen Dokumenten voran das Valentinische evangelium veritatis. Dieß ist bemerkenswerth. Es folgt daraus, daß die Secte sich des Johanneischen Evangeliums, so wie anderer neutestamentlichen Schriften, nur darum bediente, weil diese in der Kirche einmahl als apostolische Auctorität galten, und es ihnen darauf ankam, ihre Lehren aus apostolischen Schriften zu rechtfertigen, welche auch von den Katholikern anerkannt wurden.

Einer der vornehmsten Schüler Valentins war Ptolemäus. Von diesem haben wir bey Epiphanius [4]) einen Brief an seine Schülerinn Flora. Wenn es nun hier heißt, ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει (ὁ Σωτὴρ) εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγονέναι οὐδέν, und der Verf. fortfährt, der Apostel habe dadurch alle falsche Weisheit derer widerlegt, welche zwischen dem Gotte des alten und des neuen Testamentes einen Unterschied machen, so ist, wenn der Text nicht verstümmelt ist [5]), klar, daß Ptolemäus das Johanneische Evangelium nicht nur kannte, sondern

1) A. a. O. 1, 1.

2) De praescript. haeret. 38. Valentinus integro instrumento uti videtur.

3) Wenn etwa Ptolemäus und Herakleon, jüngere Zeitgenossen und Schüler Valentins, das Evangelium des Joh. zur Rechtfertigung der Valent. Gnosis zuerst gebraucht hätten, würde dieß dem Irenäus wohl entgangen seyn?

4) Epiph. Haer. 33. 3 sqq. s. Grabe Spicil. P. 2. p. 69 sqq.

5) Dafür hält ihn Grabe a. a. O. p. 70.

auch für ein apostolisches Werk hielt. Aber ungleich bedeutender ist das Zeugniß, welches darin liegt, daß der Valentinianer Herakleon über das Johanneische Evangelium einen gnostischen Commentar schrieb, aus welchem uns Origenes mehrere größere und kleinere Fragmente erhalten hat [1]). In diesen Fragmenten wird zwar Johannes der Apostel nirgends als Verfasser des Evangeliums genannt. Aber würde Herakleon das Evangelium ausgelegt haben, wenn er es nicht wenigstens für eine Schrift von bedeutendem Ansehn gehalten hätte? Würde Origenes es unbemerkt gelassen haben, wenn Herakleon die Johanneische Authentie des Evangeliums nicht anerkannt hätte? Auch dem Irenäus würde eine solche Abweichung von der in der Valent. Schule herrschenden Ansicht nicht entgangen seyn.

Sind die Auszüge aus den Schriften des Valentinianischen Gnostikers Theodotus hinter den Werken des Alex. Klemens sicher, so hat auch dieser das Joh. Evangelium häufig gebraucht [2]). Das Wichtigste ist, daß er §. 41., wo er Joh. 1, 9. so citirt: ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, sagt: ὁ ἀπόστολος λέγει. Aber freylich gebraucht er auch §. 73. Luk. 2, 14. mit den Worten ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος.

Nach Irenäus [3]) nahmen die Valentinianer an, daß Jesus nur ein Jahr gelehrt und nach seiner Auferstehung noch 18 Monate auf Erden gelebt habe [4]). Man könnte sagen, wenn die Valentinianer das Johanneische Evangelium wirklich gebrauchten und anerkannten, wie kamen sie zu einer Chronologie des Lebens Jesu, der jenes Ev. so entschieden widerspricht? — Indessen, daß Jesus nur Ein Jahr öffentlich gelehrt habe, war auch die Meinung des

1) S. Grabe Spicil. P. 2. p. 85 sqq.

2) S. Clem. Alex. Opp. ed. Potter. §. 13. 17. 19. 41. 65. u. a.

3) Adv. Haer. 1, 1. 5. Ed. Grab. (1, 3. 2. ed. Mass.)

4) Das Letztere lehrten auch die Ophiten, s. Iren. adv. Haer. 1, 34.

Alexandr. Klemens [1]), des Tertullian [2]), des Origenes [3]) und vieler Andern [4]), welche doch die geschichtliche Auctorität des Joh. Evangeliums vollkommen anerkannten. Von den Valentinianern aber weiß man insbesondere, daß sie das Geschichtliche und Chronologische im Leben Jesu allegorisch deuteten und nach ihrer Zahlenmystik willkührlich bestimmten. Das Joh. Evangelium hatte nur wegen seines gnostischen Inhalts Bedeutung für sie; das Historische darin war ihnen mehr oder weniger gleichgültig. Irenäus aber wirft ihnen vor, daß sie über den Tiefen Gottes in den Evangelien, namentlich im Johanneischen, das klare chronologische Verhältniß ganz übersähen [5]).

Aber während die Schule Valentins Gebrauch und Ansehn des Joh. Evangeliums in der Alexandrinischen Kirche, in der Mitte des 2ten Jhdts, mittelbar, aber, wie mir scheint, unzweideutig bezeugt, ist auffallend, daß der gleichzeitige Marcion aus Kleinasien von dem Johanneischen Evangelium gar nichts zu wissen scheint. Es ist gewiß, daß die Anhänger Marcions, welche Origenes [6]) bestreitet, das Johanneische Evangelium wenigstens stellenweise gebrauchten [7]). Aber bey Marcion selbst findet man keine Spur davon. Er hatte kein Evangelium weiter, als das nach seinem Systeme verstümmelte des Lukas [8]).

---

1) Strom. 1, 21. p. 407. ed. Potter. Hier wird die Meinung durch Luk. 4, 19. (vergl. Jesaias 61, 2.) begründet.

2) Adv. Iudaeos 8.

3) Philoc. Cap. 1.

4) Homil. Clem. 17. am Ende. Lactant. instit. 4, 10. Eben so der Chronolog Julius Afrik., s. Hieronym. in Danielem.

5) Adv. Haer. 2, 39.

6) S. De princip. 2, 4. u. 5. Comment. in Evang. Ioan. Tom. 19, 1.

7) Spätere Zeugnisse s. Pseudoorig. Dial. de recta fide und Hieronym. Comment. in Ep. ad Gal. 1, 1.

8) S. Hahn das Evangelium Marcions u. s. w. Königsberg 1823. und Dr. Gieselers Recension Hall. A. L. Z. 1823. No. 246 - 248. Vergl. Codex apocryphus N. T. ed. Thilo. Tom. I. p. 401 - 486. Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descriptum ab A. Hahn.

Kannte er das Johanneiſche gar nicht? Oder verwarf er es und warum?

Da er aus Pontus, aus Kleinaſien, dem Geburtslande des Joh. Evangeliums, ſtammte, ſo iſt unwahrſcheinlich, daß er es in ſeiner vaterländiſchen Kirche nicht ſollte kennen gelernt haben. Oder ſollte es in Alexandrien früher bekannt geweſen ſeyn, als in Pontus? Marcion nahm das Evangelium des Lukas nicht aus Noth, weil er keines weiter kannte, ſondern aus Wahl, weil das Evangelium des Pauliniſchen Schülers, — ohnehin das Evangelium des Paulus genannt, — ihm für ſeinen Kanon eben ſo ſchicklich als bequem zu ſeyn ſchien. Tertullian bezeugt [1]), Marcion habe ſich des zweyten Kapitels im Briefe an die Galater, wo ihm Paulus ſelbſt die Apoſtel Petrus, Johannes und Jakobus zu tadeln ſchien, bedient ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Darnach ſcheint Marcion das Joh. Evangelium gekannt, aber verworfen zu haben, nicht weil er irgend einen kritiſchen Grund hatte, an dem apoſtoliſchen Urſprunge deſſelben zu zweifeln, ſondern wegen ſeiner erhitzten dogmatiſchen Vorliebe für Paulus. Da auch der Apoſtel Johannes ihm von Paulus getadelt zu ſeyn ſchien, ſo war dieß für ihn Grund genug, die Schriften deſſelben zu verwerfen. Wäre das Joh. Evangelium ſeinem dualiſtiſchen, antijüdiſchen Syſteme günſtiger, und für ſeine ausſchneidende Kritik eben ſo bequem geweſen, wie das weniger zuſammenhängende Evang. des Lukas, er hätte es vielleicht auch nach ſeiner Art verſtümmelt, wie denn ſeine Schüler ſpäterhin einzelne Stellen daraus in ihr Evangelium eingeſchaltet zu haben ſcheinen [2]), weil

1) Adv. Marc. 4, 3.
2) S. Hahn a. a. O. S. 226 ff.

die katholische Polemik sich des Joh. Evang. häufig gegen sie bediente. Aber Marcion hatte selbst in seiner Willkühr ein gewisses Gesetz. Der Geist und Zusammenhang des Joh. Evang. widerstand ihm, die gnostischen Elemente desselben interessirten ihn nicht, und da er eben nur Ein Evangelium in seinem Geiste wollte, so nahm er den Lukas, und verwarf die übrigen. Es ist gewiß, daß Marcion als ein entschiedener Gegner des Chiliasmus die Joh. Apokalypse verwarf [1]). Neander meint [2]), es habe ihn dieß zum Widerspruch gegen das Evangelium des Johannes geführt. Aber er konnte die Apok. als unjohanneisch verwerfen und doch das Joh. Evang. anerkennen. Es gab katholische Männer, die dieß thaten. Da er den Montanismus noch nicht zu bekämpfen hatte, so glaube ich, daß sein Widerspruch gegen die Apok. und das Evangelium des Johannes einen verschiedenen Grund hatte, und von verschiedener Art war.

Gegen das Ende des 2ten Jhdts entwickelt und verbreitet sich von Phrygien aus die Montanistische Schwärmerey. Montanus wird von seinen Anhängern der Paraklet genannt [3]), oder vielmehr, es wird von ihm gerühmt, daß er den von Christo verheissenen Paraklet zur Vollendung der Kirche in seiner Gemeinde zuerst empfangen habe. Unleugbar ist der Montanismus von gebildeteren Anhängern, wie Tertullian, erst recht ausgebildet worden. Aber, daß Montanus selbst noch gar nicht von dem ihm besonders mitgetheilten Paraklet gesprochen, sondern erst Spätere, ist eben so unerweislich, als unwahrscheinlich. Was für ein Interesse hatten seine Anhänger, ihm jene Einbildung anzudichten? Sie konnten ohne

---

1) Adv. Marc. 4, 5.

2) S. genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 311.

3) Euseb. H. E. 5, 14.

das ihre Träume rechtfertigen. Tertullian [1]) beruft sich wegen der parakletischen Vollendung der Kirche seit Montanus und in der Montanistischen Gemeinde ausdrücklich auf Joh. Evang. Kap. 16. Aber diese exegetische Rechtfertigung aus dem Joh. Evang. ist dem Tertullian nicht eigenthümlich. Der Gebrauch dieses Evangeliums zur Rechtfertigung der Lehre von dem Paraklet scheint in der Montanistischen Gemeinde allgemein und ein Hauptmoment ihrer Vertheidigung gewesen zu seyn. Man muß dieß daraus schließen, daß nach Irenäus [2]) die heftigeren unter ihren Gegnern, um die Montanistische Geistesschwärmerey gänzlich zu vereiteln, das Evangelium des Johannes verwarfen. Diese Antimontanisten scheinen Zeitgenossen des Irenäus gewesen zu seyn. Irenäus schrieb nicht gar lange nach dem Anfange der Montanistischen Secte [3]). Es hat also kein Bedenken anzunehmen, daß sich die Montanisten in Kleinasien von Anfang an des Joh. Evangeliums zu ihrer Vertheidigung bedienten.

Dagegen aber erhebt sich Dr. Bretschneider [4]). Gestützt vornehmlich auf das Zeugniß des Irenäus in der so eben von uns gebrauchten Stelle [5]), behauptet er, Montanus

---

1) De velandis virginibus 1.

2) Adv. haer. 3, 11.

3) Nach Massuet (dissert. praeviae p. XCVII.) schrieb er das dritte Buch zwischen 184. und 192. vor dem Tode des R. Bischofs Eleutherus.

4) Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine p. 210 sqq.

5) Adv. haer. 3, 11. Die Stelle lautet wörtlich so: Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt; similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae

und seine Anhänger hätten das Joh. Evang. Anfangs verworfen, weil sie geglaubt hätten, es werde darin der prophetische Geist allen Christen ohne Ausnahme verheißen, da doch derselbe ihnen ausschließlich zukomme. Bretschneider folgt darin vornehmlich Grabe, der in seiner Ausgabe des Irenäus die Stelle von den Montanisten verstand [1]). Massuet [2]) erklärte sie eben so, nur mit dem Unterschiede, daß er aus den Worten: illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit, schloß, nur ein Theil der Montanisten habe diejenigen Stellen des Joh. Evang. verworfen, worin Christus die Sendung des Paraklet versprochen habe. Aber dieß letztere ist gewiß falsch.

Nach dem Sprachgebrauche des Irenäus kann species secundum Ioannis evangelium [3]) nichts anderes seyn, als die Gestalt des Evangeliums, *ἰδέαν* (*εἶδος*) *τοῦ εὐαγγελίου* [4]), welche in dem Joh. Evang. dargestellt wird, also das ganze Evangelium des Johannes.

---

est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.

1) Grabe beruft sich auf append. Tert. de praescript. haeretic. 52., wo es heißt, die Montanisten, welche *κατὰ* Proclum dicuntur, theilten mit allen Montanisten die Blasphemie, qua in apostolis quidem dicant spiritum s. fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora.

2) In den Anmerk. zu d. St.

3) Es wird hier auch gelesen secundum Ioannem evangelium. Fast möchte ich diese Lesart vorziehen. Irenäus spricht gewöhnlich secundum Ioannem, Matthaeum u. s. w. Ich würde dann evangelium als erklärende Lat. Glosse zu species ansehen.

4) Kurz vorher heißt es von den Häretikern überhaupt nach dem Griech. Originale: *οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου* (in d. Lat. Uebers. qui frustrantur speciem evangelii, d. h. die volle, reine Gestalt des Evangeliums in der Kirche), *καὶ εἴτε πλείονα, εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα.*

Ueberhaupt aber ist die Erklärung der Stelle von den Montanisten falsch aus folgenden Gründen. Irenäus war zwar kein Montanist, aber doch auch kein solcher Gegner der Montanisten, daß er sie an jener Stelle mitten unter den Marcioniten und Valentinianern als Ketzer hätte aufführen sollen. Er verdammt an einer andern Stelle [1]) das falsche Prophetenthum, aber um die Montanisten zu meinen, müßte er sie bestimmter charakterisirt haben. Er rühmt es [2]), daß es noch zu seiner Zeit prophetische Gaben aller Art in der Kirche gebe. War Irenäus, wie man meint [3]), ein Friedensmittler zwischen den Montanisten und ihren heftigen Gegnern, so ist unwahrscheinlich, daß er in der streitigen Stelle die Montanisten gemeint hat. Wie ist's auch zu begreifen, daß außer Irenäus Niemand etwas von dem Widerspruche der Montanisten gegen das Joh. Evangelium weiß [4]), und Niemand sie deßhalb angreift? Dazu kommt, daß, wie schon Olshausen [5]) gezeigt hat, von den Montanisten gar nicht nachgewiesen werden kann, daß sie gemeint hätten, die prophetische Gabe sey ihnen allein verliehen und der Kirche nicht. Die Montanisten wollten sich ursprünglich von der Kirche gar nicht trennen. Das neue Prophetenthum, dessen sie sich rühmten, sollte der ganzen Kirche eigen seyn und zu Gute kommen; ja sie ließen es sich angelegen seyn, zu zeigen, daß ihr Prophetenthum nur eine Fortsetzung oder Vollendung des früheren in der Kirche sey. Nur das warfen ihnen die Gegner vor, daß ihr Prophetenthum ein falsches sey, weil ein besinnungsloses, ekstatisches, — niemahls aber, daß sie neidisch der Kirche die prophetische

---

1) Adv. haer. 4, 33.

2) Adv. haer. 2, 57. ed. Grab. 2, 32. ed. Mass.

3) S. Neanders Kirchengeschichte I, 3. p. 1143.

4) Grabe selbst wundert sich darüber; aber er bleibt dabey stehen.

5) S. die Echtheit der vier kanonischen Evangelien. S. 243 ff.

Gabe abgesprochen hätten [1]). Schon hieraus folgt, daß die Stelle nicht von den Montanisten verstanden werden kann. Wenn nun Irenäus sagt, jene Häretiker hätten das Evang. Joh. verworfen, ut donum spiritus frustrarentur —, wie kann dieß ohne Beschränkung oder nähere Bestimmung von den Montanisten verstanden werden? Wer erkannte dieß donum mehr an als sie; wer behauptete mehr als sie, daß es secundum placitum Patris effusum est in humanum genus? Ja, mag auch Montanus das Joh. Evangelium nicht selber gelesen haben, die Verheißung Christi, daß er den Paraklet senden werde, welche Irenäus aus dem Johannes besonders hervorhebt, konnte weder für Montanus noch seine Anhänger ein Grund seyn, das Joh. Evang. zu verwerfen. Im Gegentheil hatten sie alle Ursache, gerade deswegen das Evangelium besonders hochzuhalten. Wenn also Irenäus mit jenen aliis die Montanisten meinte, und von ihnen ganz allgemein sagte: simul et Evangelium (Ioannis) et prophetiсum repellunt spiritum, so müßte er den Montanisten Schuld geben, das Widersprechendste und Unsinnigste zu behaupten. Die folgenden Worte freylich: infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, scheinen sich auf den ersten Anblick eher zu einer Schilderung der Montanisten, als ihrer Gegner zu schicken. Wer aber genauer zusieht, wird anstehen, den Irenäus von den Montanisten sagen zu lassen: die wahrhaft Unglückseligen, welche zwar falsche Propheten seyn wollen, aber die prophetische Gnadengabe von der Kirche zurückweisen! Er konnte von den Montanisten weder das Letztere im Ernste, noch das Erstere mit ironischer Bitterkeit sagen, ohne im höchsten Grade confus zu schreiben. Aber freylich auch von den Antimontanisten können die Worte nach

1) Grabe beruft sich auf die S. 61. Not. 1. angeführte Stelle in der append. zu Tertullians Schrift de praescript. haeretic. 52. Aber Jedermann weiß, daß dieser Anhang ein späteres Machwerk ist und keine Autorität hat.

dem gewöhnlichen Texte nicht verstanden werden, und man sollte nicht leugnen, daß die Stelle fehlerhaft ist. Dr. Neander [1]) ist nicht abgeneigt, die ganze Stelle für eine Montanistische Interpolation zu halten, das Letzte, meint er, sey ganz im Tone eines Montanisten geschrieben, und der Zusammenhang der Worte würde nicht gestört werden, wenn die ganze Stelle fehlte. Allein zu diesem Verdacht fehlt es an allem diplomatischen Grund. Und da Irenäus die Fortdauer der Geistesgaben in der Kirche für wesentlich hält, so kann er, ohne gerade ein Montanist zu seyn, recht gut hart über die sprechen, welche sie ganz verwerfen. Der Zusammenhang ist, wenn die Stelle echt ist, vortrefflich. Irenäus will Beyspiele von solchen geben, welche entweder mehr, oder weniger Evangelien annehmen als die Kirche, jene, wie er sagt, ἵνα πλείονα δόξωσι τῆς ἀληθείας ἐξευρηκέναι, diese, ἵνα τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ ἀθετήσωσι. Von der letzteren Art führt er die Marcioniten und die fanatischen Antimontanisten seiner Zeit an, von der ersteren die Valentinianer, mit denen er es in seiner ganzen Schrift vorzugsweise zu thun hat. So scheint es, daß nur die Worte, infelices vere, qui pseudoprophetae esse volunt verdorben sind, denn alles folgende ist klar und leicht, wenn man die Stelle von den Antimontanisten versteht. Da keine Verschiedenheit der Lesart Hülfe gewährt, so bleibt nichts übrig, als mit Merkel [2]), der die Stelle zuerst richtig auszulegen angefangen hat, eine Conjectur zu versuchen. Merkel schlägt vor: qui pseudoprophetas esse volunt, in dem Sinne: die Unglückseligen, welche zwar zugeben (volunt für concedunt, admittunt), daß es falsche Propheten giebt [3]), aber wahre

1) Neanders K. G. I, 3. S. 1001 ff. Anmerk.

2) S. Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger. 1782. S. 13.

3) Merkel bemerkt: dieß mußten sie freylich zugeben, weil Christus Matth. 7, 15. davor gewarnt hatte, und sich so viele in der Kirche für Propheten ausgaben.

Propheten soll man in der Kirche nicht finden. Aber das volunt ist mir in dieser Bedeutung bedenklich [1]). Wie, wenn man so läse: qui pseudoprophetas esse nolunt (oder vetant, κωλύουσι)? „Die Unglückseligen, sagt Irenäus, welche zwar (ganz Recht haben,) keine falsche Propheten dulden zu wollen, aber darüber in das andere Extrem gerathen, die prophetische Gabe von der Kirche gänzlich zu entfernen! Ihnen begegnet Aehnliches, wie denen, welche wegen derer, die mit Heucheley umgehen, die Gemeinschaft der Brüder ganz aufgeben. Es ist aber klar einzusehen, fährt er fort, daß jene auch den Apostel Paulus nicht anerkennen können. Denn in dem Briefe an die Korinthier spricht Paulus sorgfältig von den prophetischen Gnadengaben und kennt in der Kirche prophetische Männer und Frauen. Indem so jene wider den heiligen Geist sündigen, fallen sie in eine Sünde, für welche es keine Vergebung giebt."

Bezieht man so die Stelle auf die fanatischen Antimontanisten jener Zeit, so ist alles klar und zusammenhängend. Im entgegengesetzten Falle würden wir, wenn nicht entweder Irenäus über die Montanisten, oder Epiphanius über die Antimontanisten, die er Aloger nennt, falsch berichtet sind und falsch berichten, die Unbegreiflichkeit zu verdauen haben, daß die Montanisten und ihre heftigsten Gegner ein und dasselbe behaupteten und bestritten.

Epiphanius nemlich berichtet von den sogenannten Alogern, daß sie nicht nur die Apokalypse, sondern auch das Evangelium des Johannes als unecht verwarfen, ja

---

1) In dem umständlichen Beweis, daß die Apok. ein untergeschobenes Buch sey, 1785. S. 166. sagt Merkel, er sehe wohl ein, daß auch pseudoprophetae stehen bleiben könne, nur müsse man dann illud (nemlich das Evang. d. Joh.) dabey ergänzen, und die Stelle so nehmen: Jene glauben, daß es (das Evang.) ein falscher Prophet geschrieben habe, und sprechen der Kirche die Gabe der Weissagung ab. — Aber gewiß Niemand wird diese φροντίδας δευτέρας für besser halten, als die ersten.

beyde Schriften für Werke des Ketzers Cerinth hielten [1]). Aber diese Aloger waren offenbar Kleinasiatische Antimontanisten, und wesentlich nicht verschieden von den Leuten, welche Irenäus in der eben erörterten Stelle so bitter tadelt [2]). Der Bericht des Epiphanius ist nichts weniger, als klar. Aber, verdient er einigen Glauben, so ist unleugbar, daß die Aloger außer dem heftigsten Widerspruche gegen die Montanistische Schwärmerey auch gegen die kirchliche Lehre von dem in Christo menschgewordenen Logos protestirten [3]). Sie erscheinen als Leute, denen jede Schwärmerey, aber auch jede Speculation, welche über den abstracten Monotheismus hinausging, zuwider war. Ob sie bey ihrem Widerspruche gegen das Johanneische Evangelium auch von einer antimontanistischen Rücksicht geleitet wurden, wie die Antimontanisten des Irenäus, ist nicht klar [4]). Die Apokalypse verwarfen sie aus Antimontanismus. Aber gegen das Evangelium des Johannes scheinen sie besonders aus dem Grunde protestirt zu haben, weil die kirchliche Lehre von dem göttlichen Logos darin ihren vornehmsten apostolischen Grund und Schutz zu haben glaubte [5]). Aber obwohl sie von einem bestimmten dogma-

---

1) S. Adv. Haer. 51, 3. Ob sie auch die Joh. Briefe verwarfen, darüber ist Epiphan. zweifelhaft. Er sagt §. 34.: τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς.

2) S. Olshausen Echtheit der vier kanon. Ev. S. 255. Neanders K. G. 3, 1. S. 1001 ff. Gieseler K. G. 1. S. 166. 238.

3) So Neander a. a. O. Gieseler a. a. O. u. Heinichen Comment. de Alogis p. 12 sqq. Eine ähnliche Verbindung des Widerspruchs gegen den Montanismus und gegen die kirchl. Logoslehre giebt Tertullian dem Praxeas Schuld. S. Tert. c. Prax. 1. Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit. Nur verwarf Praxeas das Joh. Evang. nicht.

4) Aus Epiph. Haer. 51. §. 35. vergl. 34. läßt sich nur schließen, daß sie die göttlichen Gnadengaben in der Kirche verwarfen. Es ist nur wahrscheinlich, daß sie deßhalb auch die Joh. Lehre von dem Paraklet nicht gelten ließen.

5) Dieß folgt aus §. 4. (vergl. §. 3. u. 28.), wo im Zusammenhange der Stelle offenbar ist, daß Epiphanius die Aloger bis auf die

tischen Widerspruch ausgingen, so suchten sie doch ihre Verwerfung durch einen gewissen Schein von historischer Kritik zu rechtfertigen. Im Allgemeinen warfen sie dem Evangelium seine Abweichungen von den drey ersten Evangelien vor. Insbesondere machten sie nach Epiphanius folgende Differenzpuncte geltend: 1) Johannes, sagten sie, fange gleich nach dem Prologe mit dem Zeugnisse des Täufers von Christo an, erzähle dann von der Berufung einiger Jünger, namentlich des Philippus, und wie Jesus unmittelbar darauf nach Galiläa gegangen und nach drey Tagen mit seinen Jüngern auf der Hochzeit zu Kana gewesen sey; die andern Evangelisten erzählen dagegen, wie Jesus nach der Taufe 40 Tage in der Wüste gewesen und vom Teufel versucht sey, und wie er dann erst nach Galiläa zurückgekehrt sey und seine Jünger gewählt habe [1]). Damit hängt zusammen, daß sie nach einer andern Stelle [2]) die Kindheitsgeschichte Jesu bey Johannes vermißt zu haben scheinen. Sie tadelten, daß Johannes, nachdem er kaum gesagt, das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und dann nur noch Weniges erwähnt habe, sogleich zur Hochzeit in Kana übergehe. 2) Ein anderer Haupteinwurf war der [3]), daß Jesus nach Johannes während seines Lehramtes zwey Paschafeste gefeyert habe, während doch die andern Evangelisten nur ein einziges erwähnen.

Wahrscheinlich machten sie noch mehrere solche Differenzen geltend, um zu beweisen, daß, wie sie sagten, *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, ψεύδεται.* Die

Lehre von dem Logos für orthodox hielt. Sie konnten sich besonders in den Prolog des Joh. Evang. nicht finden und sagten: Wie spricht Johannes: Im Anfange war das Wort und das Wort war bey Gott und Gott war das Wort, und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns u. s. w.? vergl. §. 18. Das Hypostatische des Logos und seine Menschwerdung in dem Joh. Prolog war ihnen anstößig.

1) A. a. O. §. 4.
2) A. a. O. §. 18.
3) A. a. O. §. 22.

Auctorität der 3 ersten Evangelien galt ihnen als ausgemacht und absolut, jeder Widerspruch also, jede Abweichung als unapostolisch.

Die Kritik der Aloger war nicht schlechter, aber auch nicht besser, als die des Marcion, der Theodotianer und Artemoniten bey Eusebius K. G. 5, 28. Ihre Zweifel, ihre Widersprüche gegen das Joh. Evangel. beweisen, daß dieses gegen Ende des zweyten Jahrhunderts als Werk des Apostels Johannes und als Kanon der Wahrheit in der Kirche gebraucht und geachtet wurde. Würden sie sonst widersprochen haben? Hatten sie bessere Gründe, warum gebrauchen sie so leichtfertige? Wenn sie aber soweit gingen, das Evang. sogar für ein Werk des Cerinth zu halten [1]), so haben sie sich damit selber das Urtheil gesprochen. Und die Kirche, welche im Bewußtseyn einer sicheren Tradition fortfuhr, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, verdient alle Achtung, daß sie sich darin durch so leichtsinnigen Widerspruch nicht stören ließ.

Aber mit den Alogern sind wir schon in die Zeit eingetreten, wo die unmittelbaren ausdrücklichen Zeugnisse anfangen herrschend zu werden. Ehe wir jedoch weiter gehen, müssen wir noch eines Zeugnisses aus der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts gedenken, das zwar sehr unvollkommen, aber nicht ohne alle Beweiskraft ist.

Bald nach der Mitte des zweyten Jhdts [2]), schreibt der Griech. Philosoph Celsus gegen das Christenthum. Seine Schrift ὁ λόγος ἀληθὴς ist verloren gegangen. Aber aus den zahlreichen Fragmenten, welche Origenes in seiner Widerlegung mittheilt, geht hervor, daß dem Celsus unsere vier kanonischen Evangelien nicht unbekannt waren.

---

1) S. darüber Dr. Paulus in Introd. in N. T. capita sel. p. 124 sqq.

2) S. Olshausen a. a. O. S. 340. und Mosheim Vorrede zu seiner Uebersetzung der Bücher des Origenes gegen Celsus S. 35. Nach 5, 61. 62. erwähnte Celsus in seiner Schrift der Marcioniten, welche vor der Mitte des 2ten Jhdts nicht so bekannt seyn konnten.

Er erklärte ausdrücklich [1]), seine Einwürfe vorzugsweise aus den Schriften der Christen nehmen zu wollen. Darunter waren nach Origenes auch apokryphische, deren Auctorität sich Origenes mehrere Mahle verbittet. Ueberhaupt hatte Celsus eine sehr ungenaue, unkritische Kenntniß von dem Ursprunge des Christenthumes, aber nicht aus Mangel an Quellen, sondern an Wahrheitssinn. Im Ganzen erkennt Origenes an, daß Celsus mit den kanonischen Evangelien der Kirche bekannt gewesen [2]). Was insbesondere das Johanneische Evangelium betrifft, so ist wenigstens eine mittelbare Bekanntschaft des Celsus mit demselben in folgenden Stellen mehr und weniger wahrscheinlich [3]):

Nach 5, 52. verspottet Celsus die Engelerscheinungen am Grabe Jesu bey der Auferstehung, und macht darauf aufmerksam, daß die einen, *οἱ μέν*, — von einem Engel erzählen, die andern aber, *οἱ δέ*, von zweyen. Origenes bemerkt in seiner Widerlegung 5, 56., Celsus habe wahrscheinlich den Unterschied zwischen Matthäus und Markus, welche nur eines Engels, und Johannes und Lukas, welche zweyer Engel gedenken, gemeint, und für unauflöslich gehalten. Jedenfalls kannte er mehrere Relationen, welche von zwey Engeln am Grabe reden. Nicht nothwendig, aber wahrscheinlich war unter diesen auch die Johanneische.

---

1) Orig. c. Celsum 2, 74.

2) I, 62. sagt er zwar, Celsus scheine die Evangelien nicht gelesen zu haben. Aber seine Polemik setzt meist das Gegentheil voraus.

3) Vergl. unter den neueren Schriften Hugs Einleit. 1. 43 ff. Bretschneider Probabilia p. 197 sqq. Olshausen a. a. O. 349 ff. Dr. Bretschneider hat das Verdienst, den früheren Wald von Anspielungen auf Johannes bey Celsus etwas gelichtet zu haben. So hat er gewiß Recht, wenn er die bestimmte Anspielung 2, 36. auf Joh. 19, 34. dem Celsus abnimmt, und sie dem Origenes zurechnet. Der Zusammenhang ist augenscheinlich für ihn. Auch, daß 2, 45. nichts von Celsus auf Joh. 21, 18. 19. bezügliches enthalten sey, daß hier vielmehr Origenes dem Celsus vorwerfe, er habe, was dort Joh. 21. erzählt werde, absichtlich verschwiegen, ist vollkommen klar. Aber Bretschneider ist zu weit gegangen, und hat jede auch die wahrscheinlichste Anspielung geleugnet oder unwahrscheinlich gemacht.

Nach 1, 66. vergl. 2, 36. redete Celsus „von dem am Kreuze vergossenen Blute Christi" und fragte, ob es das Homerische Götterblut gewesen sey. Origenes antwortet an der zweyten Stelle darauf mit Joh. 19, 34. Er sagt nicht, daß Celsus sich hierauf bezogen habe. Aber da unter den kanonischen Evangelien nur Johannes von dem Blutvergießen Jesu am Kreuze erzählt, so ist wahrscheinlich, daß die Kunde davon auch bey Celsus auf das Joh. Evangelium zurückzuführen ist.

Ungleich deutlicher ist die Beziehung von 1, 67. Hier redet Celsus Jesum an: Was hast denn du (in Vergleichung mit den alten Griech. Heroen) Großes und Bewunderungswürdiges in That oder Wort verrichtet? Nichts hast du uns gezeigt! Wiewohl die Juden im Tempel dich sehr herausforderten, durch ein deutliches Zeichen darzuthun, daß du der Sohn Gottes seyst? — Kein anderer Evangelist erzählt von einer solchen Herausforderung der Juden im Tempel, als Johannes 2, 18. Die Erinnerung an diese Johanneische Erzählung ist sehr confus, aber doch unverkennbar. Kaum leise ist die Spur des Joh. Evangeliums in 1, 50., wo Celsus von Christo den Ausdruck ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ gebraucht, und 2, 49., wo er ihn φῶς καὶ ἀλήθεια nennt. Eben so möchte ich kein Gewicht auf die Stelle 2, 13. legen, wo Celsus sagt, die Jünger hätten von Christo erdichtet, ὅτι πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ προῄδει καὶ προειρήκει. Die Aehnlichkeit mit Joh. 18, 4., was offenbar specieller ist, liegt ziemlich fern. Auch wage ich nicht, die Beziehung der Stelle 2, 31. auf den Joh. Logos für sicher zu halten. Die Worte des Origenes, μετὰ ταῦτα χριστιανοῖς ἐγκαλεῖ, ὡς σοφιζομένοις ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον, deuten eher eine Beziehung auf die kirchliche Lehre jener Zeit, als auf den Joh. Prolog an. Dagegen wird in der Spottrede 2, 55. offenbar das Evangelium des Johannes vorausgesetzt. Denn, wenn C. sagt,

nach der Christlichen Fabel habe Jesus nach der Auferstehung gezeigt τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι, so hat er dabey Joh. 20, 27. im Auge; und wenn er spottend fortfährt: τίς τοῦτο εἶδε; γυνὴ πάροιστρος ὡς φατέ, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, so scheint er dabey vorzugsweise an die Joh. Relation von der Maria Magdalena am Grabe Kap. 20, 1 ff. zu denken. Enthalten die Worte 1, 70.: λεγέτω δ' αὐτὸν (nemlich Christum) καὶ διψήσαντα παρὰ τῇ πηγῇ τοῦ Ἰακὼβ πεπωκέναι, einen wirklichen Einwurf des Celsus [1]), und nicht vielmehr nur einen von Origenes als möglich gedachten, so wäre hier die Beziehung auf Joh. 4, 6. unverkennbar.

Celsus mag das Johanneische Evangelium nicht selber gelesen haben. Wenn er aber auch von der Geschichte Jesu, so weit er sie kennt, nur aus der Kirche erzählen gehört hätte, so setzt doch das, was er darüber sagt, voraus, daß die Christen zu seiner Zeit nicht bloß die synoptischen Evangelien gebrauchten, sondern auch das Johanneische.

Wir sagen nicht zu viel, wenn wir aus dem Bisherigen die Folgerung ziehen, daß das Johanneische Evangelium seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts in der Kirche allgemein bekannt war und als apostolische Quelle und Norm galt. Die mehr und weniger unzweydeutigen Zeugnisse dafür werden selbst durch den bestimmten Widerspruch einiger Wenigen (der antimontanistischen Aloger) verstärkt.

---

1) Olshausen a. a. O. S. 353. meint, der wörtliche Einwurf des Celsus: ὅτι οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ, deuteten an, daß er Stellen, wie Joh. 4, 6. u. a. im Sinne gehabt habe. Aber dieß scheint mir doch sehr unsicher.

§. 4.

Kirchliche Tradition seit dem Ende des 2ten Jahrhunderts.

Schon bey Theophilus von Antiochien (blühete v. 168–181.[1]) finden wir ein sehr entschiedenes, ausdrückliches Zeugniß. In seiner apologetischen Schrift an den Autolykus (um d. J. 180. geschrieben) sagt er Buch 2, 22., nicht Gott selbst, sondern sein Logos habe im Paradiese mit Adam gewandelt, eben derselbe Logos, der von jeher in Gott gewesen, und vor der Schöpfung der Welt von Gott erzeugt sey u. s. w. *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· — ἔπειτα λέγει· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* Theophilus nennt den Verfasser nur Johannes. Aber eben, weil er den allbekannten Apostel meint, sagt er nicht mehr. Das Zeugniß erscheint in der Schrift des Theophilus etwas isolirt. Aber, daß er das Evangelium des Johannes mit den drey ersten als kirchlichen Evangelienkanon gebrauchte, dafür spricht 3, 12., wo er die Evangelien als mit den Propheten gleichgeltend erwähnt. Hieronymus erzählt[2], daß Theophilus einen synoptischen oder harmonistischen Commentar zu den vier Evangelien geschrieben habe. Dieß würde ein entschiedenes Zeugniß seyn, daß Theophilus den vollen Evangelienkanon gebraucht hat, wenn nicht Hieronymus selbst wieder an

---

1) S. Opp. Iust. Mart. ed. Maranus. Praefat. P. 3. Cap. 15.

2) Epist. 151. ad Algasiam Quaest. 6. Opp. ed. Vallarsi I. p. 860. Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta reliquit; — und nun führt er des Theophilus allegorische Erklärung der Parabel von dem ungerechten Haushalter an. Vergl. Hier. Comm. in Matthaeum, Praefat.

einer andern Stelle [1]) zweifelhaft über jenen Commentar spräche.

Wichtiger und bedeutender ist das Zeugniß des Irenäus, des Bischofs von Lyon. Er ist aus Kleinasien gebürtig. Bald nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts kommt er aus Kleinasien nach Gallien, wird in der Gemeinde von Lyon erst Presbyter, dann Bischof, und schreibt gegen das Ende des zweyten Jhdts seine Hauptschrift gegen die Häretiker. Hierin gebraucht er durchweg unsere vier Evangelien als ausschließlichen Evangelienkanon. 3, 1. bemerkt er von dem Evangelium des Johannes insbesondere, ἔπειτα ὁ Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Gerade des Joh. Evangeliums bedient er sich in seiner Polemik gegen die Gnostiker fast auf allen Blättern. Er citirt daraus sehr oft wörtlich, und mit Nennung des Verfassers. Des Widerspruchs der Antimontanisten erwähnt er, wie wir gesehen haben; aber er verliert kein Wort, um es dagegen zu rechtfertigen, so gewiß und ausgemacht erscheint ihm die Authentie und kanonische Würde desselben.

Dieß Zeugniß bekommt ein größeres Gewicht durch zwey Umstände. 1) Irenäus war in dem Grade antignostisch, daß er auch für die mit dem positiven Glauben befreundete Christliche Gnosis keinen Sinn hatte. Wenn ihm also das Johanneische Evangelium, worin die Elemente der Christlichen Gnosis so früh bemerkt und zu weiteren Entwicklungen benutzt wurden, nicht als eine echte,

---

1) De illustr. viris. c. 25. Legi sub nomine eius in Evangelium et Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Es ist bemerkenswerth, daß diese Stelle viel früher, als der Brief an die Algasia geschrieben ist. Der Latein. Commentar über die vier Evangelien, der sich unter dem Namen des Theophilus in der Bibl. PP. Tom. 2. findet, ist wenigstens in seiner jetzigen Gestalt unecht.

kanonische Schrift schon vorlag, er würde sie wohl kaum erst dazu gemacht haben. 2) Irenäus war ein in der gesammten Kirche seiner Zeit viel wirkender und erfahrener Mann. Er kennt die abendländische Kirche, der seine männliche Wirksamkeit, und die morgenländische, namentlich Kleinasiatische, der seine Jugend und Bildung angehört, gleich gut; die Traditionen und Entwicklungen der einen wie der andern sind ihm bekannt, er erforscht und beurtheilt sie. Sein historisches Gedächtniß reicht bis in die Tage Polykarps, des unmittelbaren Schülers des Apostels Johannes, herab. Er hat den Polykarp oft gesehen und gehört, freylich in seiner frühesten Jugend [1]). Aber er erzählt selbst, wie er sich dieser Erfahrungen seiner Jugend noch in späten Jahren lebhaft erinnerte. Er weiß noch den Ort, wo er den ehrwürdigen apostolischen Presbyter gesehen und reden gehört, hat noch lebhaft vor Augen des Greises Gestalt, Gang und Lebensweise. Er erinnert sich noch, was er von ihm gehört, wie er aus seinem Umgange mit dem Apostel Johannes und andern unmittelbaren Zeugen Jesu, von den Wundern und Lehren des Herrn erzählte [2]). Er sagt freylich nirgends, daß er von Polykarp etwas über das Johanneische Evangelium gehört habe. Aber ist es wahrscheinlich, daß Irenäus dasselbe als ein Werk des Johannes anerkannt haben würde, wenn keine uralte Tradition dafür, wenn irgend etwas in seiner Erinnerung aus Kleinasien und an Polykarp bestimmt dagegen gesprochen hätte? Freylich irrt er sich bey aller nahen Berührung seiner Jugend mit der Johanneischen Schule in Betreff der Apokalypse [3]). Aber die Einstimmigkeit der Traditionen über das Evangelium

1) Adv. haer. 3, 3. ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Vergl. Euseb. H. E. 4, 14.

2) S. Epistol. ad Florinum bey Euseb. H. E. 5, 20.

3) S. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis u. s. w. S. 292 - 299.

bestätigt das Zeugniß des Irenäus und umgekehrt. Bey der Apokalypse schwächt der freylich erst nach ihm recht hervortretende, aber gewiß tiefer wurzelnde Zwiespalt der Tradition die Zeugnisse des Mannes, der kein Kritiker war. Sein Zeugniß für das Joh. Evang. ist nicht untrüglich, aber in Verbindung mit den übrigen hat es ein besonderes Gewicht.

Uebereinstimmend mit Irenäus citirt sein Zeitgenoß, der Presbyter Tertullian von Karthago, der Repräsentant der Lateinisch-Afrikanischen Kirche am Ende des zweyten Jahrhunderts, aus allen Kapiteln des Johanneischen Evangeliums, und zwar mit der zweifellosesten Gewißheit von der Authentie und Kanonicität desselben [1]). Wenn er es bloß in seinen montanistischen Schriften gebrauchte, so könnte der Verdacht entstehen, daß eben sein Montanismus ihn bestimmt habe, es so hoch zu halten. Aber auch in seinen vormontanistischen Schriften [2]) gebraucht er es als ein unbestrittenes Werk des Apostels Johannes.

Daß im Anfange des dritten Jahrhunderts auch die Römische Kirche das Evangelium des Joh. als eine echte und kanonische Schrift anerkannte, würde, wenn man mit Sicherheit die Afrikanische Kirche eine Tochter der Römischen nennen dürfte, schon aus Tertullian folgen. Aber viel sicherer ist das Zeugniß des anonymen Fragments über den Kanon der Römischen Kirche bey Muratori [3]), welches, wenn nicht älter, doch gewiß der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts anzugehören scheint.

---

1) S. adv. Marc. 4, 2. 5.

2) Z. B. de baptismo, de oratione, de idololatria, apologeticus u. s. w.

3) Muratori antiquitates Ital. med. aevi 3. p. 854. Die höchst corrupte Stelle lautet so: Quarti Evangeliorum Johannis ex discipulis. Es wird dann die apokryphische Notiz hinzugefügt: Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.

Hier wird das Evangelium als ein Werk des Johannes bezeichnet und ihm die vierte Stelle im Evangelienkanon angewiesen.

In der Alexandrinischen Kirche, dem glänzenden Sitze der theologischen Gelehrsamkeit im dritten Jahrhunderte, gebraucht schon im Anfange dieses Jahrhunderts Klemens das Johanneische Evangelium vielfältig als eine unzweifelhaft echte und kanonische Schrift. Sein Kanon ist noch nicht abgeschlossen; er gebraucht daneben noch apokryphische Schriften. Aber, was das Joh. Evang. insbesondere betrifft, so legte er es nach des Eusebius Zeugniß [1]) in den verlorengegangenen Hypotypposen in der Reihe der übrigen kanon. Evangelien zum Theil nach Anleitung seines Lehrers Pantänus [2]) aus, und theilte aus alten Traditionen (παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων) über die Reihefolge der vier Evangelien (περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων) die Nachricht mit, daß Johannes zuletzt unter den Evangelisten, wie er gesehen, daß die drey ersten nur die äußere Seite des Lebens Jesu (τὰ σωματικά) darstellten, auf Bitten seiner Freunde, vom heiligen Gottesgeiste erfüllt, sein pneumatisches Evangelium geschrieben habe. In dieser Nachricht ist mehr Urtheil oder Vermuthung, als Factum, und jene scheint mehr dem Klemens, als der Tradition anzugehören. Aber dessenungeachtet ist das historische Bewußtseyn der alten Tradition, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sey, darin unverkennbar. Man sieht, Klemens giebt dem Joh. Evangelium, indem er es ein πνευματικὸν nennt, einen inneren Vorrang vor den drey ersten; die Darstellung des Höheren im Leben Jesu, wodurch es sich auszeichnet, die gnostischen Elemente darin, zogen ihn an. Aber nichts berechtigt zu der Vermuthung, daß er es bloß darum und ohne

1) H. E. 6, 13. 14.

2) Interpretirte es also auch schon Pantänus?

objectiven historischen Grund für echt und historisch gehalten habe.

Der Widerspruch der Aloger gegen das Joh. Evangelium wurde, wie es scheint, im Ganzen wenig beachtet. Nur von einem Manne aus dieser Zeit, dem Bischofe Hippolytus, einem wahrscheinlich jüngeren Zeitgenossen des Origenes, hat man Ursache zu vermuthen, daß er das Evangelium wie die Apokalypse gegen jenen Widerspruch vertheidigte. In dem Verzeichniß seiner Schriften, welches sich auf der im sechszehnten Jahrhunderte in Rom ausgegrabenen Statue des Hippolyt [1]) befindet, liest man deutlich, daß er (eine ἀπολογία oder richtiger τὰ) [2]) ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως geschrieben habe. Aber weder Eusebius [3]), noch Hieronymus [4]), noch G. Syncellus [5]), welche beyde letztere die Schrift über die Apokalypse erwähnen, wissen etwas von der über das Evangelium. Auch in der Catene über das Evangelium des Joh. findet sich keine Spur davon. Ein Commentar war beydes nicht, eher eine Apologie der bezeichneten Johanneischen Schriften. War vielleicht beydes eins, und führte die Schrift nach dem Hauptinhalte nur den Titel über die Apokalypse des Johannes [6])? Da Hippolyt auch die Apokalypse als Johanneisch vertheidigte, so war seine Kritik wohl nicht besonders scharf. Er folgte darin der vulgären Tradition, welche die Apokalypse für eben so Johanneisch hielt, als das Evangelium. Wenn aber diese Tradition in Betreff der Apokalypse irrte, folgt

1) S. Hippolyt. Opp. ed. J. A. Fabricius p. 38. Cave Hist. litt. I. pag. 104.

2) Man liest nemlich auf dem Denkmahle nur noch: *A. ΥΠΕΡ.* Vergl. Einleit. in d. Offenbar. d. Joh. S. 317.

3) H. E. 6, 22.

4) De illustr. viris 61.

5) Chronogr. p. 674. ed. Bonn.

6) S. Haenell de Hippolyto Episcopo tertii saeculi. Gotting. 1838. §. 13. u. 38.

daraus, daß sie auch über das Evangelium falsch berichtet war?

Origenes schreibt um das Jahr 222. [1]) einen ausführlichen Commentar über das Evangelium des Johannes. Er bestreitet darin die Auslegungen des Gnostikers Herakleon, aber nirgends giebt er auch nur mit einem Worte zu erkennen, daß die Authentie und Kanonicität des Evangeliums in der Kirche zweifelhaft sey. Widersprüche gegen andere neutestamentliche Schriften sind ihm bekannt; er erwähnt, beurtheilt sie in seinen Schriften, er unterscheidet verschiedene Stufen der Gewißheit und Anerkennung der neutestam. Bücher. Er bemerkt in seinem Commentare zu unsrem Evangelium, daß der Apostel Johannes außer dem katholischen Briefe, vielleicht auch noch einen zweyten und dritten hinterlassen habe, beyde etwa von 100 Stichen, daß aber nicht Alle dieselben für echt hielten [2]). Aber von der Echtheit und kanonischen Auctorität des Johanneischen Evangeliums spricht er überall als von einer ausgemachten Sache [3]). So gebraucht er es vielfältig auch in seinen andern Schriften, so zur Erbauung der Gemeinden wie im Streite mit den Häretikern, nirgends auch nur von fern daran denkend, daß es möglich sey, irgend einen gegründeten Widerspruch dagegen zu erheben.

Sein vortrefflicher Schüler, Dionysius von Alexandrien, den sein Kampf mit den Chiliasten in seiner Diöces, den Nepotianern, nöthigte, in die Kritik der Johanneischen Schriften tiefer einzugehen, setzt überall bey seiner Bestreitung des Johanneischen Ursprungs der Apokalypse [4]) die Authentie und Kanonicität des Evangeliums als unzweifelhaft voraus.

---

1) S. Cave Hist. litt. I. p. 118.

2) Comment. in Ev. Ioan. Tom. 5. 3. Vergl. Euseb. H. E. 6, 25.

3) S. z. B. Tom. 1. 3.

4) S. Euseb. H. E. 7, 25.

Die Syrische Nationalkirche besaß um diese Zeit längst eine kirchliche Uebersetzung des N. T., die Peschito genannt, welche zugleich die Gestalt ihres neutestam. Kanons bezeichnete. Darin fehlten außer dem zweyten Petrinischen Briefe und dem Briefe des Judas, der zweyte und dritte Brief des Johannes und die Apokalypse; aber das Johanneische Evangelium stand unter dem Namen des Apostels in der Reihe der kanon. Evangelien [1]).

Im Laufe des dritten Jahrhunderts werden die Streitigkeiten über den Logos in Christo lebhafter, die Meinungen auf beyden Seiten mannigfaltiger, die Exegese greift immer mehr ein. Aber außer den Alogern wagt keine Parthey, das Johanneische Evangelium, wenn es gegen sie gebraucht wird, in Zweifel zu ziehen.

Nach so vielen Zeugnissen für den allgemeinen Gebrauch und das anerkannte Ansehen des Joh. Evangeliums in der Kirche des dritten Jahrhunderts, ist es nicht unerwartet, daß auch nichtchristliche Schriftsteller der Zeit es kennen. So kennt und gebraucht es der Neuplatoniker Amelius [2]) in der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts; und sein Zeitgenosse, Porphyrius, der bekannte Gegner des Christenthumes, nimmt aus Joh. 7, 8. gegen Christus den Vorwurf der Unbeständigkeit und Wankelmüthigkeit [3]). Hätte Porphyrius irgend einen scheinbaren Grund gehabt, die Echtheit des Evangeliums anzugreifen, er würde es eben so wenig geschont haben, wie das Buch Daniel.

Wenn im Anfange des 4ten Jahrhunderts der Kirchengeschichtschreiber Eusebius, nach aufmerksamer Beobachtung der alten Traditionen über die neutestamentlichen Bücher, das Evangelium zu den entschieden echten, den allgemein anerkannten (ὁμολογουμένοις) Büchern des N. T.

---

1) S. de Wette's Einleit. in die kanon. BB. d. N. T. 3te Ausg. §. 11.

2) S. Euseb. Praepar. Evang. 11. 18. 19.

3) Hieronym. c. Pelagianos.

zählt [1]) (er nennt es *ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις*), so ist dieß mehr als ein subjectives Urtheil, und es liegt ihm mehr zum Grunde, als die Gewohnheit seiner Zeit. Eusebius spricht aus dem historischen Bewußtseyn, daß, soweit ihm die Tradition bekannt ist, nirgends ein gegründeter Widerspruch oder Zweifel hervorgetreten war.

Seit Eusebius wird das Johanneische Evangelium von allen, welche sich mit dem neutestam. Kanon beschäftigen und seine Classen und Gegensätze näher angeben, einstimmig zu den unzweifelhaft echten Büchern des N. T. gezählt. Selbst der abtrünnige und feindliche Kaiser Julian wagte nicht den mindesten Zweifel. Er begnügt sich, es zu verspotten [2]). Zwar der Manichäer Faustus sagt im Anfange des 5ten Jhdts mit fast moderner Keckheit, „die Evangelien seyen weder von Christo, noch von seinen Aposteln niedergeschrieben, sondern erst lange nach ihrer Aufnahme in den Himmel von unbekannten und unter sich selbst nicht übereinstimmenden Halbjuden aus Meinungen und Sagen zusammengesetzt; unter den Namen von Aposteln und Apostelschülern hätten jene Menschen die Evangelien verfaßt und angeblich ihre Lügen und Irrthümer nach denselben (secundum eos) niedergeschrieben" [3]). Aber, was ist dieß in dieser Zeit anders, als eine leere Rede, ohne allen historischen Grund? Faustus mag nach seinem Systeme über die Evangelien consequenter gedacht haben, als andere Manichäer, als selbst Mani, der nach einigen Zeugnissen [4]) das Joh. Evangelium gebrauchte oder vielmehr mißbrauchte, aber sein Urtheil ist eben nur ein

1) H. E. 3, 24. 25.

2) Cyrillus adv. Julian. 10. p. 327.

3) S. August. c. Faustum 32, 2. 33, 3. S. F. Trechsel: über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. S. 35 ff.

4) S. Epiphan. Haer. 66. §. 63. u. 64. Acta Archelai c. 13.

Manichäisches Vorurtheil, und gegen das einstimmige Zeugniß alter Traditionen gerechnet absolut werthlos.

Unwiderlegbar ist die historische Thatsache, daß die kirchliche Tradition seit dem Ende des zweyten Jahrhunderts eben so einstimmig, als ausdrücklich die Authentie und Kanonicität des Johanneischen Evangeliums bezeugt. Damahls war der prüfende Geist bereits erwacht; man fing an zwischen Echtem und Unechtem, Kanonischem und Apokryphischem zu unterscheiden. Es wäre eine schwerbegreifliche Ausnahme, wenn die Kirche in dieser Zeit das Joh. Evangelium, eine Schrift, welche in das Christliche Leben und Denken so bedeutend eingriff, ohne allen Grund der Wahrheit, als echt und kanonisch angenommen und gebraucht hätte. Wir haben keine absoluten, gleichzeitigen Zeugnisse. Aber die unvollkommenen Zeugnisse des zweyten Jahrhunderts und die vollkommenen seit dem Anfange des dritten begründen, ergänzen sich wechselseitig, und reichen so bis nahe an den Zeitpunct herab, wo das Evangelium geschrieben und zuerst in der Kirche bekannt wurde. Kein anderes Evangelium, ja fast kein Paulinischer Brief erfreut sich einer größeren Einstimmigkeit und Continuität der Zeugnisse. Oder läge der ganzen Reihe der Zeugnisse ein verborgener Betrug, eine verborgene Täuschung, eine Verwechselung zum Grunde? Zunächst könnte die Erfahrung ähnlicher Fälle auf diesem Gebiete jene verdächtigende Frage veranlassen. Man hat sich wiederholt auf die Apokalypse berufen, welche, wie man sagt, um nichts schlechter bezeugt, als das Evangelium, doch dem Apostel Johannes mit Recht abgesprochen werde [1]). Aber ist dieser Fall nicht ein ganz anderer? Von dem

---

1) S. Strauß Leben Jesu Bd. 1. S. 82., Tholucks Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte S. 283 ff.

Augenblick an, wo der historische Grund und Halt des neutestam. Kanons in der Kirche anfängt untersucht zu werden, regen sich in der Tradition Zweifel auf Zweifel gegen die Apokalypse, pflanzen sich fort und mehren sich, auch nachdem der erste Anstoß, den man am Inhalte des Buches genommen, längst überwunden war. In demselben Grade wächst unter den Alten die Zuversicht zu dem Evangelium. Noch weniger darf man sich auf die beyden kleinen Johanneischen Briefe berufen. Kaum von der Tradition genannt, werden sie auch schon bezweifelt. Es ist unmöglich, sich diesen Unterschied nur aus der subjectiv verschiedenen Stimmung der Kirche zu erklären. An den Objecten selbst muß er ursprünglich haften. Die gefährlichste Analogie ist der erste Brief an den Timotheus. Nur von einigen Häretikern entweder nicht gekannt oder ohne Grund verworfen, wird er ebenfalls seit dem bestimmten Zeugnisse des Antiocheniſchen Theophilus allgemein in der Kirche als ein Pauliniſcher Brief gebraucht. Und doch ist er am Ende unecht. Indessen ist auch dieser Fall bey aller Aehnlichkeit sehr verschieden. Der täuschende Name des Apostels an der Spitze, und der theilweise Pauliniſche Charakter in Gedanken und im Styl, konnten die alte Kirche täuschen. Aehnlich wird in der Apokalypse der Name vorangestellt 1, 1., dann mitten im Context öfter wiederholt, und so, daß der Schein, als sey der Apostel gemeint, sich noch jetzt schwer überwinden läßt. Aber was konnte die alte Kirche vermögen, das Evangelium und den ersten Brief auf den Namen des Apostels Johannes zu setzen, der in beyden Schriften nicht genannt, und in der ersten kaum leise angedeutet ist? Hatte man anderweitige Johanneische Originalschriften, durch deren Aehnlichkeit diese beyden täuschten? Gesetzt die Apokalypse hätte für echt Johanneisch allgemein gegolten, ist es denkbar, daß die Alten etwa wegen großer Aehnlichkeit in Gedanken und Styl das Evangelium auf denselben Namen gesetzt hätten?

Eher das Gegentheil. Oder hat der Johanneische Doppelgänger, der Presbyter, die alte Kirche von Anfang an geblendet? War dieser wirklich ein so bedeutender Mann, daß er die ganze alte Tradition verführte, ihn für den Apostel Johannes zu halten, so müßte er auch ungleich mehr historische Deutlichkeit, gleichsam Leiblichkeit haben, als er gehabt zu haben scheint. Dann aber ist wieder schwer zu begreifen, wie sich die Tradition so leicht zur Verwechselung verführen lassen konnte.

Dessen ungeachtet bleibt die abstracte Möglichkeit, daß die kirchliche Tradition auf einer Täuschung beruhe, so lange nicht erwiesen ist, daß die innere Beschaffenheit des Evangeliums der kirchlichen Tradition entspricht.

§. 5.

Innere Merkmahle der Authentie des Evangeliums.

Dürften wir die Authentie des ersten Joh. Briefes als für sich ausgemacht voraussetzen, so wäre der Beweis leicht zu führen. Sprache, Inhalt und Ton desselben sind in dem Grade mit dem Evangelium übereinstimmend, daß entweder beyde Schriften Johanneisch sind, oder keine. Allein jene Voraussetzung ist nicht statthaft.

1. Wir vergleichen das Evangelium mit den anderweitig verbürgten Nachrichten über den Apostel Johannes. Stimmt es mit diesen überein oder nicht?

Der Apostel Johannes war ein geborener Palästinenser, in seinem Vaterlande einheimisch. Dem entspricht das Evangelium durch die genauere Bekanntschaft des Verfassers mit dem Jüdischen Lande und Volke. Wer sich den Eindruck, den das Ganze in dieser Hinsicht macht, im Einzelnen deutlich machen will, vergleiche besonders Kap. 4, 4. 9. 20. 5, 2. 11, 18. 18, 1. 19, 41. u. s. w. In keinem andern Evangelium werden so viele besondere locale Verhältnisse und äußere nationelle Beziehungen des Lebens Christi hervorgehoben.

Die Sprache des Evangeliums verräth einen Verfasser, der, wiewohl des Griechischen nicht unkundig, dennoch überall das Orientalische, insbesondere Jüdische Sprachelement durchscheinen läßt, und zwar so, daß dieß als die ursprüngliche Sprachform seines Geistes erscheint. Nach der Tradition aber hat Johannes, nachdem er sein Vaterland verlassen, eine Zeitlang unter den Griechen gelebt, und hier sein Evangelium geschrieben. Dabey trägt die Sprache ganz den Typus der neutestamentlichen, nicht einer späteren patristischen.

Dieselbe Vereinigung des Palästinensisch-jüdischen Elements mit dem Griechischen zeigt sich in der ganzen Auffassung und Darstellungsweise des Evangeliums. Johannes soll dasselbe in Kleinasien geschrieben haben, nachdem er bereits eine geraume Zeit in den Kleinasiatischen Gemeinden gewirkt und also auch an der Griechischen Entwicklung des Christenthumes wirksamen Antheil genommen hatte. Man hat die Fähigkeit des Apostels, des Galiläischen Idioten, in diese Griechische Bildung und Richtung einzugehen, bezweifelt, geleugnet. Aber wer das in abstracto behauptet, dem ist eben so zu erwiedern, daß Naturgaben das gewöhnliche Maaß, also auch die Schranken der Verhältnisse und des Standes übersteigen können. Ist Joh. je Vorstand und Leiter Kleinasiat. Gemeinden gewesen, so wäre damit jene Fähigkeit faktisch erwiesen. Aber er hat nur die materielle Jüdische Denkform abgestreift. Nach der Tradition hat er an der Alexandrinischen Gnostik und ihrem Idealismus keinen Theil gehabt, sondern sie bestritten. Der Grund und Boden seines Geistes ist die Christliche Verklärung des Jüdischen und des Alttestamentlichen. So würde auch von dieser Seite das Evangelium der traditionellen Individualität des Apostels entsprechen.

Indessen könnte man dieß alles eben so gut von dem Presbyter Johannes sagen, der auch von Geburt ein

Palästinensischer Jude gewesen zu seyn scheint, und nach dem Zeugniß des Papias ein Jünger des Herrn war, in Kleinasien Griechisch gebildet und ein Vorsteher und Leiter Kleinasiatischer Christengemeinschaft. Man verlangt also von dem Evangelium mit Recht unzweydeutigere Zeichen seiner apostolischjohanneischen Abfassung.

2. Aller Streit wäre geschlichtet, wenn der Verf. sich in seinem Evangelium selbst nennte. Aber er thut es nicht. Die Ueberschrift ist sehr alt, aber nicht ursprünglich. Indessen bezeichnet sich der Verfasser auf eine individuelle Art als einen der ersten unter den Zwölfjüngern, ja als den Lieblingsjünger des Herrn und als unmittelbaren Augenzeugen, nicht bloß der Erscheinung Christi überhaupt, 1, 14. (vergl. 1 Joh. 1, 1.), sondern auch einzelner bedeutender Momente, wie 19, 26. 35. 20, 2 ff. 13, 23 ff. 1, 35 ff., mehr versteckt freylich, als offenbar, aber doch so, daß schwer ist, diese Stellen von einem andern, als dem Schriftsteller selbst zu verstehen. Man nehme dazu die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, die Genauigkeit selbst in den Nebenumständen, das Eindringen in die inneren Momente des Lebens Jesu, gleichsam in das Herz des Erlösers, insbesondere auch die charakteristische Entwicklung des Kampfes Christi mit seinen Gegnern von Kap. 5. an. Das alles verräth einen Verfasser, der mehr und weniger unmittelbarer Zeuge der Begebenheiten war, und dem Herrn sehr nahe stand. Wenn nun unter den drey vertrautesten Jüngern Jesu in den drey ersten Evangelien eben der Apostel Johannes genannt wird, so kann kaum etwas Entsprechenderes gedacht werden, als die Tradition, daß eben dieser Johannes der Verfasser des Evangeliums ist. — Indeß enthält vielleicht das Evangelium ein entscheidenderes Zeugniß, nicht von Johannes, sondern von einem oder mehreren Dritten, was in diesem Falle fast noch mehr gelten könnte.

Mir ist nicht zweifelhaft, daß das ganze 21ste Kapitel

kein ursprünglicher integrirender Theil des Evangeliums ist. Darüber kann man indeß noch streiten. Daß aber der Schluß 21, 24. 25. von anderer Hand ist, sollte nicht mehr bestritten werden. Die ältere Vermuthung von Grotius, daß die Ephesinischen Aeltesten (die ecclesia Ephesina) bald nach dem Tode des Apostels, und die neueste von Wieseler [1]), daß der Presbyter Johannes das ganze Kapitel hinzugefügt habe, beyde mögen, weil zu bestimmt, zu kühn seyn. Aber unstreitig ist der Zusatz, insbesondere auch 21, 24. 25. uralt, so alt, daß nur dem Verfasser des Evangeliums der Zeit nach sehr nahestehende, allererste Leser des Evangeliums, oder einer im Namen mehrerer, ihn gemacht haben können. Dann aber hätten wir in dieser Stelle ein unzweydeutiges, kundiges Zeugniß, daß der Apostel Johannes Verfasser des Evangeliums sey. Denn daß derjenige, der das Kapitel schrieb oder nur schloß, an keinen andern Johannes, als an den Apostel dachte, ist augenscheinlich. Indeß wollen wir uns hüten, zu viel darauf zu geben, da weder die historischen Verhältnisse, noch der Zweck des Zeugnisses klar und gewiß sind. Aus einer Notiz in den fragm. incerti scriptoris bey Muratori über die näheren Umstände der Abfassung des Evangeliums [2]) hat man geschlossen, daß in jenen Versen das Zeugniß von Freunden des Joh., welche unmittelbare Jünger Christi, also auch Augenzeugen der evangelischen Geschichte gewesen, vorliege [3]). Aber so geneigt ich sonst dieser sinnreichen Vermuthung bin, so scheint sie mir doch zu gewagt.

3. Man hätte den gerechtesten Grund zu Zweifel und Widerspruch, wenn der historische und didaktische Inhalt des Evangeliums mit den drey ersten Evangelien, über-

1) S. Car. Wieseler Dissert. inaugur.: Num loci Marc. XVI, 9-20. et Ioan. XXI. genuini sint, nec ne, rel. Gotting. 1839. p. 17 sqq.

2) S. die betr. Stelle S. 75. Anm. 3.

3) S. Credners Einleit. 1. S. 233.

haupt mit der uns bekannten apostolischen Erfahrung und Auffassung von der Lehre und dem Wesen Christi in einem entschiedenen Widerstreit stände. Denn allerdings haben die synoptischen Evangelien ihr unbestreitbares Recht, und man darf nicht etwa sagen: Johannes muß wahrhaft seyn, jeglicher andere aber falsch! Aber freylich eben so unrichtig wäre, das Gegentheil zu behaupten. Allein bey aller Verschiedenheit ist doch die Uebereinstimmung in allem Wesentlichen so groß, daß das Abweichende, was Johannes hat, in der Geschichte Christi nur als willkommene Ergänzung und Berichtigung der allgemeinen evangelischen Tradition, in der Lehre aber als bestimmtere, mit jeder anderen apostolischen gleich berechtigte Auffassung angesehen werden kann. Die Ausgleichung und Verbindung des Johanneischen mit dem übrigen Neutestamentlichen ist noch nicht vollendet [1]). Manches wird unvereinbar und unausgleichbar bleiben. Aber so viel ist doch auch der bedächtigsten Kritik gelungen, daß man in keiner Art sagen kann, die synoptischen Evangelien und die Paulin. Briefe machten den Johanneischen Ursprung des Evangeliums unmöglich.

4. Wenn die allgemeine Tradition das Evangelium des Johannes für das späteste von allen hält, welches die synoptischen in irgend einer Art voraussetzt, so entspricht dem die Beschaffenheit des Evangeliums in sofern, als es einen Bildungsstand des Christlichen Geistes und der apostolischen Litteratur bezeichnet, womit das apostolische Zeitalter nicht anfangen, sondern nur schließen konnte. Es bezieht sich auf Fortschritte des Christlichen Denkens, auf Gegensätze und Bedürfnisse, welche durch die allgemeine Evangelientradition in den synoptischen Evangelien und durch die Pauliniſchen Briefe wohl angeregt und vorbereitet werden, aber so bestimmt erst später, erst in der

1) Vergl. hier besonders Frommann's Johanneischen Lehrbegriff in s. Verhältnisse zur gesammten bibliſchchristl. Lehre. 1839.

Zeit, wo Johannes geschrieben haben soll, hervortreten konnten. Dadurch entsteht freylich für unser Evangelium die Gefahr, der Zeit der nachapostolischen und der apokryphischen Litteratur zu nahe gerückt zu werden. Aber man vergleiche nur mit unserem Evangelium selbst die besten Producte der sogenannten apostolischen Väter, welch ein Abstand in der Denkweise, Darstellungsart, und selbst der Sprache! Während in diesen Werken immer doch nur Nachbildung apostolischer Gedanken und Rede vorherrscht, zeichnet sich das Joh. Evangelium durch eine Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung aus, welche weit eher von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist, als von einem apostolischen Schüler. Doch mag das kritische Gefühl bey dem Mangel an vollständiger Kenntniß der Zeit hierin leicht irren. Aber das kann man mit Gewißheit sagen, daß, wenn ein Späterer am Ende des ersten Jahrhunderts oder am Anfange des zweyten ein solches Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes componirt hätte, dieser Mann ein außerordentlicher gewesen seyn müßte, der mit geschickter Hand aus reiner Dichtung mehr als nur scheinbare Wahrheit zu machen verstand, oder, wenn doch zu viel harter Fels wirklicher Geschichte darin ist, seine Erzählung aus Quellen schöpfte, welche wenigstens zum Theil diejenigen, woraus unsere drey ersten Evangelien geflossen sind, weit übertrafen. Aber wem muß nicht das eine, wie das andere, besonders aber das Letztere, als ein ungleich größeres historisches Räthsel erscheinen, als die ersinnlichsten Schwierigkeiten der Johanneischen Authentie?

Allein so überzeugend bey einigem Vertrauen zur Tradition und zum guten Glauben der ältesten Kirche die bisherige Rechtfertigung der Johanneischen Authentie aus dem Evangelium selbst seyn mag, so ist doch nöthig, mit der absolut mißtrauisch gewordenen neueren Kritik in einen genaueren Proceß einzugehen.

Zur besseren Orientirung über die kritische Streitfrage schicken wir voran eine

§. 6.

Kurze litterärische Geschichte der Bestreitung des Joh. Evangeliums.

Bey der Kräftigkeit und Uebereinstimmung der Zeugnisse in der ältesten Kirche, und bey dem Eindrucke apostolischer Originalität, den das Joh. Evangelium im Allgemeinen von jeher in der Kirche gemacht hat, ist auffallend, daß dasselbe, nachdem es sich so lange der allgemeinsten Anerkennung erfreuet hatte, und in das innerste Denken und Leben der Christenheit eingedrungen war, in der neueren Zeit so viel Zweifel und Widerspruch, ja den entschiedensten Widerwillen erfahren hat.

Wir wollen versuchen, die auffallende Erscheinung in ihrem historischen Zusammenhange zu erklären.

Nachdem der Widerspruch der antimontanistischen Aloger in seiner Unkraft längst verschollen war, spricht zuerst Clerikus [1]) am Ende des 17ten Jhdts wieder „von neuen Alogern in England", die, wie er höre, das Joh. Evangelium deßhalb nicht für echt hielten, weil die Reden Christi darin oft dunkler seyen und nicht so viel Parabeln enthielten, als die Reden in den drey ersten Evangelien. Er bezeichnet diese Gegner nicht näher; wahrscheinlich waren es Englische Deisten oder Unitarier, denen gerade das Evangelium des Johannes am wenigsten behagen konnte. Wie er aber ihre Zweifel nur von Hörensagen kannte, so fertigte er sie auch nur kurz mit der Bemerkung ab, daß sehr begreiflich sey, wenn Christus in den vielen Reden während seines dreyjährigen Lehramtes bald deutlicher bald dunkler gesprochen habe, und daß es nicht zu verwundern sey, wenn die einen Evangelisten vorzugsweise Parabeln Jesu mittheilten, Johannes dagegen mehr Reden anderer Art.

1) In seiner Lat. Uebersetzung und in seinen Anmerkungen zu Hammond. Nov. Test. c. paraphrasi et annotationibus ed. 2. Tom. 1. p. 391. u. 395.

Die Angriffe der Englischen Deisten erstreckten sich je länger je mehr auf sämmtliche Bücher der heiligen Schrift. Die Evangelien insbesondere erschienen ihnen sämmtlich entweder interpolirt oder völlig unecht. Aber obwohl im Streite mit ihnen auch die Echtheit des Joh. Evangeliums vertheidigt wurde, und Männer, wie Clerikus, und nach ihm Lampe, auf den Erweis der Echtheit des Joh. Evangeliums immer viel Fleiß wendeten, so hört man doch bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von keinem bedeutenden Angriffe. Im Jahre 1792. aber erscheint in England die Schrift the dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined by Edward Evanson, worin das Joh. Evangelium mit der heftigsten Feindschaft angegriffen wird. Wunderlicheres, Seltsameres kann man kaum lesen. Es kann nicht interessiren, die im höchsten Grade eben so phantastische (apokalyptische, prophetische), als plattrationalistische [1]) Ansicht dieses Mannes vom Christenthume und dem apostolischen Zeitalter genauer zu charakterisiren. Seine Meinung über die Evangelien ist ein glänzendes Zeugniß für die Schwäche und Verschrobenheit seiner Kritik.

Unter den Evangelien hält er allein das Evangelium des Lukas, der, wie er meint, auch Silas hieß, und auch die Apostelgeschichte geschrieben hat, für echt und glaubwürdig. Da sich nun nach seiner Meinung in den drey andern Evangelien offenbare und unauflösliche Widersprüche mit Lukas finden, sie auch untereinander nicht harmoniren, und in sich selbst Widersprechendes enthalten, so folge, daß sie unecht seyen. Was insbesondere das Evangelium des Johannes betrifft, so könne, sagt er, dieß um so weniger für ein Werk des Apostels Johannes gehalten werden,

1) "A most determined opponent of revealed religion in modern times" sagt Watts Bibl. Britannica Vol. 1. Authors. Evanson starb 1805.

da es sammt den Briefen in Hinsicht der Sprache zu sehr von der Apokalypse abweiche, welche mit Ausnahme der sieben apokalyptischen Briefe für die einzige echte Schrift des Apostels zu halten sey. Das Joh. Evangelium sey das Werk eines Convertiten aus der Platonischen Schule im zweyten Jahrhunderte, der die Weissagungen des A. T. auf Christus selbst nach den Erklärungen, welche Jesus und seine Apostel darüber gegeben, nicht verstanden habe. Derselbe gehöre zu den frühesten Vätern der abgefallenen, antichristlichen Kirche, deren Lehre in einem Gemisch von Heidenthum, Judenthum und Christenthum bestanden habe. So stellt Evanson die Kritik der Joh. Schriften und die Geschichte der Kirche geradezu auf den Kopf und giebt so selbst den Beweis seiner völligen Unfähigkeit zur Kritik des Kanons, aus welchem er mit fanatischer Oberflächlichkeit herausreißt und wegwirft, was nur irgend seiner Beschränktheit und Phantasterey anstößig zu seyn schien.

Evanson fand Gegner an J. Priestley [1]), und Dav. Simpson [2]), die sich die Mühe nahmen, die leichtfertige Kritik in besonderen Schriften zu widerlegen.

In Deutschland scheint man von diesem Streite zu seiner Zeit wenig Notiz genommen zu haben [3]). Semler hatte die historische Kritik des N. T. zum Theil sehr gewaltsam angeregt. Er verwarf die Apokalypse entschieden. Aber das Joh. Evangelium tastete er nicht an. Seine Authentie galt dem kühnen Zweifler als ausgemacht und sein Inhalt als im höchsten Grade geistig und kostbar [4]). Aber sehr bald, nemlich 1796., trat Eckermann auf, und suchte in seinen Beyträgen [5]) wahrscheinlich zu machen,

---

1) Letters to a young man. P. 2. 1793.

2) An essay on the authenticity of the new testament designed as an answer to Evansons dissonance and Volneys ruins. 1793. 8.

3) S. Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Litt. Bd. 5.

4) S. Paraphr. Ev. Ioan. c. notis. Praefat.

5) Theol. Beyträge 5. Bd. 2. Stück S. 106 ff.

daß sämmtliche vier Evangelien erst am Ende des ersten oder im Anfange des zweyten Jahrhunderts aus apostolischen Traditionen über das Leben Jesu, schriftlichen und mündlichen, von unbekannten Männern gesammelt und verfaßt seyen. Das Evangelium des Johannes insbesondere sey aus eigenhändigen Aufsätzen und mündlichen Relationen des Apostels durch einen Freund desselben, der dabey auch anderweitige Nachrichten benutzte, componirt [1]).

Die neuere Protestantische Kritik der Evangelien fing damahls in Deutschland eben erst an. Es war natürlich, daß sie mit Zweifeln und neuen Hypothesen anfing. Unglücklicher Weise traf sie mit dem Kantischen Rationalismus und dem rationalistischen Popularismus der Zeit zusammen. So wurde das rein historische Interesse durch das dogmatische mehr und weniger gestört und verunreinigt. Aber es war von dem lebendigen Triebe und Ernste der deutschen Wissenschaft und dem Christlichen Geiste zu erwarten, daß man dabey nicht stehen bleiben würde.

Die Schwäche der Eckermannschen Angriffe und Vermuthungen wurden von Storr [2]), Süskind [3]) und andern aufgedeckt. Aber jener Versuch, die Authentie und Kanonicität des Joh. Evangeliums wenigstens einen Grad tiefer zu setzen, war nur der Vorbote von viel heftigeren Angriffen. Man muß gestehen, daß die kritischen Fragen an das Joh. Evangelium weder von Eckermann erschöpft, noch von seinen Gegnern vollständig beantwortet worden waren. Der ernste kritische Trieb der neueren Theologie, den Glauben der Gemeinde wissenschaftlich zu begründen und zu reinigen, ist in den meisten Angriffen und Zwei-

---

1) A. a. O. S. 213.

2) In seiner Abhandlung: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt, in Flatts Magazin. St. 4. S. 234 ff.

3) In Flatts Magazin St. 6. S. 95 ff.: Aus welchen Gründen nahm Irenäus die Echtheit unserer vier Evangelien an?

feln unverkennbar. So nahm Schmidt in Gießen, nachdem er sich den Zweifelsgrund, den er in dem Schweigen des Papias über das Evang. des Joh. fand [1]), selber gelöst hatte, mit edler Wahrheitsliebe sein Bedenken wieder zurück. Aber vergebens sucht man es sich zu verhehlen, daß um dieselbe Zeit in der Kritik des Kanons eine Richtung hervortrat, die man sehr billig beurtheilt, wenn man sie eine leichtsinnige nennt. Diese Richtung, welche allem Positiven und Historischen im Christenthume feind war, von dem apostolischen Alterthume nichts glaubte und anerkannte, als was sie von modernen Abstractionen hineingetragen hatte, und am Ende nichts mehr verstand, als ihre eigene Flachheit und Leerheit, darf mit dem ernsten wahrheitsliebenden Fragen und Zweifeln der Zeit nicht verwechselt werden. Dieß war der reine Strom, der weiter führte, jenes die wilden und unreinen Wasser daneben.

Aus dem frivolen Zeitgeiste ist die anonyme Schrift mit dem stolzen Titel: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht 1801 [2]) hervorgegangen. Mangel an gründlicher Gelehrsamkeit und Forschung vereinigt sich mit affectirtem Witz und Spott über das kirchliche Alterthum, über die bisherige Auslegung und den tieferen Inhalt des Joh. Evang., um diese Schrift, welche seltsam genug dem Dichter Jean Paul gewidmet ist, zu einer der widerlichsten zu machen. Der Verf., ein Kantianer, der aber von dem tiefsinnigen Kant nur die negative Seite und zwar sehr oberflächlich begriffen hatte, sucht aus äußeren und inneren Gründen zu zeigen, daß der Apostel Johannes nicht der Verf. des Evangeliums seyn könne. Kein Zeugniß des Alterthums gilt ihm etwas gegen den Augenschein, den oberflächlichsten, dem er folgt.

1) Bibliothek für Kritik und Exegese. 2, 1.

2) Furchtsam hatte der Verf. sich nicht genannt, nicht einmahl den Druckort angegeben. Man erfuhr aber bald, daß der Superintendent Vogel in Wunsiedel in Franken der Verf. sey.

Weil Kap. 21, 23. nur nach dem Tode des Apostels und V. 24. u. 25. nicht von seiner Hand geschrieben seyn könne, so sey das ganze Evangelium auch erst nach seinem Tode geschrieben, allem Anscheine nach von einem Judenchristen, der in Kleinasien oder vielleicht in Alexandrien lebte. Darauf weise der ganze Stoff und die Ideenform des Ev. hin, und besonders der Schluß, worin der Verf. sich bemühe, das Ansehn Petri gegen die Pauliniſchen oder Heidenchristen in Schutz zu nehmen. Am Ende aber findet der Anonymus doch wahrscheinlich, daß, weil sich der Verf. des Evangeliums auf des Apostels Zeugniß berufe, ein schriftlicher Aufsatz, der entweder wirklich von Johannes gewesen oder ihm von der Tradition zugeschrieben worden, zum Grunde liege, aber völlig umgearbeitet und auf das mannigfaltigste interpolirt. So tritt er der Eckermannschen Ansicht näher. Aber er verwirft die kanonische Auctorität des Evang. völlig. Ein solches Product könne, meint er, für unsere Zeit, „in der man die Religion nicht von der Messiaslehre abhängig mache, in Jüdische Vorstellungen nicht eingeweihet sey, historisch streng erwiesene Thatsachen fordere, übersinnliche Begebenheiten für einen Widerspruch halte, und kein Gebiet der Uebervernunft anerkenne, — weder Werth noch Nutzen haben, nicht einmahl den Werth der drey ersten Evangelien, in denen kein solches Jagen nach Wundern und zwar den stupendesten, und in den Reden Jesu alles hübsch moralisch sey."

Zur Ehre der Evangelischen Kirche und Wissenschaft fand die Schrift fast überall Widerspruch und gehörige Widerlegung. Die Gegenschriften von Süskind [1]) und Schleker [2]) waren die bedeutendsten und eingreifendsten.

---

1) Beytrag zur Vertheidigung der Echtheit des Evangeliums des Johannes, in Süskinds Magazin Heft 9.

2) Versuch einer Widerlegung der hauptsächlichsten Einwürfe, die in der neuesten Zeit gegen die Echtheit des Evangeliums Johannis gemacht sind. Mit einer Vorrede von Ziegler. 1802. 8.

Nur wenige stimmten bey. Den Ton tadelte jeder. Aber der Zweifel war einmahl zur vollen Freiheit entbunden worden. So mußte seine Kraft auch erst völlig erschöpft werden, ehe die Christliche Gemeinde wegen eines ihrer größten historischen Kleinodien von Seiten der Kritik beruhigt werden konnte.

Mit edler Wahrheitsliebe warf Horst in Henke's Museum [1]) die Frage auf: „ob sich die Echtheit des Joh. Evangeliums aus hinreichenden Gründen bezweifeln lasse, und welches der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift sey?" Er antwortete: die Einwürfe in der Schrift, der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, seyen zum Theil sehr schwach und grundlos, aber der Mangel an sicheren Spuren von dem kanonischen Gebrauche des Joh. Evangeliums bey den Katholikern bis in die Mitte des 2ten Jhdts und darüber hinaus; ferner, daß die erste Bekanntschaft mit demselben nicht in Kleinasien, wo Joh. das Evangelium geschrieben haben solle, sondern im Abendlande vorkomme; sodann, daß das Evangelium namentlich in der Lehre von dem Höheren in Christo voll Widersprüche sey [2]); endlich der Alexandrinisch-gnostische Ton seines Inhalts, — das alles sey Grund genug, um die Echtheit des Evangeliums im höchsten Grade verdächtig und zweifelhaft zu machen. Das Evangelium sey unter dem Namen des Apostels Johannes, der wohl nie an ein solches Evangelium gedacht, auch nie so viel Griechisch verstanden habe, am Ende des ersten oder im Anfange des zweyten Jahrhunderts von einem Alexandrinischen Manne aus verschiedenen, zum Theil widersprechenden Quellen verfaßt, von Alexandrien nach Rom gekommen, und hier, in der Mitte des 2ten Jhdts, vornehmlich durch Auctorität des Polykarp und des Röm.

1) Bd. 1. Heft 1. S. 47 ff.
2) S. ebendas. S. 20 ff.

Bischofs Anicetus empfohlen, zur kanonischen Geltung in der Kirche gelangt.

Diesen Zweifeln und Vermuthungen fehlte es nicht an einem gewissen Scheine. Aber man fand doch bald, daß sie keinen andern Grund hatten, als eine geringe Kenntniß und willkührliche Behandlung der alten Geschichte und eine oberflächliche Auslegung des Evangeliums, die bey dem ersten Anscheine des Widerspruches stehen blieb. Seltsam genug! gegen den Glauben an die Authentie des Evangeliums gebrauchte H. das Schweigen der alten Kirche als Hauptgrund, für seine Hypothese aber hatte er keinen andern Schutz, als eben dieses Schweigen. So schuf er sie recht eigentlich aus Nichts. Die natürliche, organische Entwicklung der alten Kirche war ihm fremd.

Auch gegen diesen Gegner trat mit überlegenen Waffen der Gelehrsamkeit und des Verstandes Süskind in die Schranken, und, indem er in zwey Abhandlungen [1]) die Zweifelsgründe von Horst widerlegte, zeigte er den Ungrund der neuen Hypothese. Auch Nöldeke suchte in Henke's Museum [2]) die Scheinwidersprüche im Evangelium zu lösen und die Joh. Authentie zu retten. Noch Andere widersprachen der Horstischen Hypothese und vertheidigten das Evangelium mit Liebe und Gelehrsamkeit. Es erprobte sich damahls, wie tiefe Wurzel es im Christlichen Denken geschlagen hatte. Und nachdem besonders Dr. Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium [3]), und die gelehrte Vertheidigungsschrift des Holländers Wilh.

---

1) Süskinds Magazin Stück 11.: Noch etwas zur Vertheidigung der Echtheit des Ev. Joh. S. 57 ff. und über einige anscheinende Widersprüche im Ev. d. Joh. in Absicht auf das Höhere in Christo. S. 110 ff.

2) Bd. 2. Heft 1. Vergl. auch Andr. Fr. Gottl. Glaser dissert. exegetica historica de Ioanne apost. evangelii, quod eius nomen prae se fert, vero auctore. Helmst. 1806. 4.

3) Göttingen, 1806.

Heribert van Griethuysen [1]), der Johanneischen Authentie des Evangeliums entschieden das Wort geredet hatten, schienen die Acten des Streites geschlossen, und das Endurtheil der Kritik, daß es keinen hinreichenden Grund gebe, den Johanneischen Ursprung und die kanonische Auctorität des Evangeliums zu bezweifeln, spruchreif und der allgemeinsten Zustimmung gewiß zu seyn. Ueber den eben so entschiedenen, als gelehrten Vertheidigungen von Männern der verschiedensten theologischen Farben, von Lange, Storr, Schmidt, Hug, Bertholdt, Eichhorn, Kuinöl, Tittmann, theils in allgemeinen Einleitungsschriften in das N. T., theils in Commentarien über das Evangelium, wurden die immer einzelner und ungelehrter werdenden Einreden, z. B. von Cludius [2]), der für das Evangelium zwey Verfasser annahm, einen Judenchristen, der es zuerst geschrieben, und einen Gnostiker, der es interpolirt habe, so wie von Ballenstedt [3]), der einen besondern Mystagogen Johannes Theologus erfand, um dem philonisirenden Evangelium seinen rechten Verfasser zu geben, wenig beachtet. Auch die Vermittlung Ammons [4]), daß Johannes zwar der Verfasser des Evangeliums sey, aber ein Anderer der Herausgeber, fand wenig Eingang, obgleich sie eine alte Tradition für sich zu haben schien. Man fing an, der Hypothesen müde zu werden. Und nachdem der ganze kirchliche und theologische Zeitgeist eine andere Richtung genommen, das Tiefe wieder mehr gesucht

---

1) Pro Evangelii Ioannei *αὐθεντίᾳ*. Dissertatio critico theologica. Hardervici. 1807. 8.

2) Uransichten des Christenthumes, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T. 1808. 8.

3) Philo und Johannes, oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Joh. Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Frage: ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften seyn könne. Götting. 1812. 8.

4) S. Progr. quo docetur, Ioannem Evangelii auctorem ab editore huius libri fuisse diversum. Erl. 1811. 4.

und geliebt, das Historische und Positive wieder mehr geachtet und besser verstanden wurde, schien nichts so unwahrscheinlich, als neue Angriffe auf dasjenige Evangelium, woran sich die lebendigere, auch zur Christlichen Gnosis wieder mehr aufgelegte Theologie ganz besonders erfreuete und erholte. Gleichwohl erschien mitten unter diesen immer mehr sich erwärmenden, ja wohl auch erhitzenden theologischen Bestrebungen, wie ein erkältender Regen mitten im warmen Frühling, — der berühmt gewordene Versuch: Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine, eruditorum iudiciis modeste subiecit Carolus Theophilus Bretschneider. Lips. 1820. 8., — also von einem Manne, dessen ganzer theologischer Charakter die Aufstellung einer solchen Heeresmacht von Zweifeln und Einwürfen, wie diese Schrift enthält, am wenigsten erwarten ließ. Die Bescheidenheit, der gelehrte Anstand, die esoterische gelehrte Sprache der Schrift milderten den ungünstigen Eindruck in der Kirche, hoben ihn aber nicht auf. Dr. Bretschneider stellte aus alten und neuen Zweifeln das Beste zusammen, der Vollständigkeit wegen, wie es scheint, auch längst Abgethanes, ordnete, schärfte, vermehrte die Einwürfe. Er behauptete, daß das Evangelium mit den drey ersten verglichen eben wegen der Widersprüche mit diesen keinen Glauben verdiene; Christus sey und rede hier ganz anders, als dort; aber die Reden Jesu bey Johannes seyen auch innerlich unwahrscheinlich, seyen erdichtet. Der Verf. dieses Evang. sey nach allen Anzeichen weder ein Augenzeuge der Begebenheiten, noch ein geborener Palästinensischer Jude, also auf keinen Fall der Apostel Johannes. Vergebens suche man die Joh. Authentie des Evang. aus den Briefen und der Apokalypse zu beweisen. Die Zeugnisse, welche man wünschen müsse, fehlten, und die man aus dem zweyten Jahrhunderte anführe und geltend mache, seyen theils zweydeutig, theils völlig kraftlos. Inhalt und Art des Evangeliums, so wie

die Geschichte desselben in der alten Kirche ließen sich nur erklären, wenn man annähme, der Verf. sey ein Heidenchrist aus der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, der durch erdichtete Reden und eine entsprechende Auswahl von Thatsachen aus dem Leben Jesu das Christenthum, namentlich die Lehre und höhere Natur Jesu, gegen damahlige Gegner habe vertheidigen wollen.

So schien schon damahls der Zweifel und Widerspruch gegen das Johanneische Evangelium seine Spitze erreicht zu haben. Man hätte glauben können, der Verf. habe nur versuchen wollen, wie weit die Kritik anfeinden und vertheidigen könne. Bey aller Achtung vor dem Ernste und der Furchtlosigkeit der Forschung, fand ihr Resultat doch fast überall Widerspruch. Das Christliche Herz war dabey mit im Spiele. Einen durch Jahrhunderte geheiligten theuren Besitz giebt Niemand gern auf. Das Vertrauen, daß die Christliche Gemeinde das Joh. Evang., seit sie davon weiß, nicht ohne Grund anerkannt habe, disputirte mit. Schalt man dieß Vorurtheil, so bedachte man nicht, daß auf der andern Seite auch ein Vorurtheil stand, nur das umgekehrte und etwas versteckter in wissenschaftlicher Kälte, in der die Wahrheit nicht weniger verdirbt, als in der Hitze. In einer langen Reihe von Streitschriften und Recensionen der verschiedensten Art [1])

1) Die vornehmsten Vertheidigungsschriften gegen Bretschneiders Probabilia sind folgende:
C. W. Stein, authentia Evang. Ioannis contra Bretschneideri dubia vindicata. 1822. 8. Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes, untersucht von J. T. Hemsen. 1823. 8. Sehr achtbar. Nur daß auch die Apokalypse in den Vertheidigungskreis gezogen wird, schwächt die Gründe für die unzweifelhaften Joh. Schriften. Dieß ist vermieden in der Schrift: Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der vom Herrn Dr. Bretschneider gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums und der Briefe des Joh. erhobenen Zweifel von Dr. Fr. G. Crome. Eine von der Harlemer Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthumes gekrönte Preisschrift. 1824. 8. Mit dem sehr richtigen Motto: δός μοι, ποῦ στῶ! — Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Joh., mit Rücksicht auf die neueren Einwen-

wurden die Zweifel und Einwürfe Bretschneiders meist mit gelehrtem Anstand und theologischer Würde geprüft und mit einer kaum zu erwartenden Uebereinstimmung, ja am Ende mit Zustimmung von Dr. Bretschneider selbst [1]), das Resultat gewonnen, daß auch noch jetzt kein hinreichender Grund gegen die Echtheit und Kanonicität des Joh. Evangeliums gefunden sey. Es erschien als eine Ausnahme, daß Dr. de Wette, ob er gleich die Authentie der drey Joh. Briefe anerkannte, in der zweyten Ausgabe seiner Einleitung in das N. T. bemerkte, „daß, da immer schwer bleibe zu begreifen, wie ein Galiläischer Fischer sich so ganz

---

dungen, für Wahrheit suchende Bibelfreunde. Eine von der Gesellschaft im Haag zur Vertheidigung des Christenthumes gekrönte Preisschrift von C. W. Hauff. 1831. 8. Eine Verständigung des Streites für gebildete Laien. — Auch gehört hierher Olshausen, die Echtheit der vier kanon. Evv. aus der Geschichte der zwey ersten Jahrhunderte erwiesen. 1823. S. 216 ff. Der Vertheidigungen in den allgemeinen Einleitungsschriften von Hug, Feilmoser, Schott, neuerdings auch von Credner (der auf die späteren Einwendungen von Strauß noch nicht Rücksicht nimmt), so wie in den Commentarien von Kuinöl (zweyte Aufl.), Tholuck, Meyer nicht zu gedenken, bemerken wir nur die auf einzelne Momente bezüglichen Schriften von Calmberg, de antiquissimis patrum pro Evang. Ioan. αὐθεντίᾳ testimoniis. 1822. 4., wo nur leider wieder zu viel behauptet wird, und von L. Usteri, Commentatio critica, in qua evang. Ioan. genuinum esse ex comparatis 4 evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur. Turici. 1825. 8., worin aber die Glaubwürdigkeit des Joh. Evang. auf Kosten der drey ersten erhoben wird. Th. Ph. Chr. Kaiser, Commentationes de apologeticis evangelii Ioan. consiliis authentiam eius commonstrantibus. P. 1. 2. 3. Erlang. 1821-25. 4. Unter den Recensionen ist wohl die ausgezeichnetste in Bengels neuem Archiv Bd. 1. St. 1. S. 1 ff., wo zugleich Dr. Paulus Recension in den Heidelberger Jahrbüchern 14ter Jahrg. S. 112-124. berücksichtigt wird, der die Meinung äußert, das Evang. sey das Werk eines Joh. Schülers, der dasselbe nach Johanneischen Aussprüchen über Jesus und sein Verhältniß zu Gott in der Manier und Schreibweise des Johannes componirte, um zu zeigen, daß die Paläst. Lehre von dem Messiasgeiste mit der Alexandr. Logosidee identisch sey; vielleicht sey dieser Schüler selbst auch ein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen.

1) S. Magazin für Christl. Prediger. II. 2. S. 154 ff., wo Dr Bretschneider erklärte, sein Zweck, eine bessere Begründung des Joh. Ursprungs des Evang. zu veranlassen, sey erreicht. Vergl. Handb. d. Dogm. 3te Aufl. 1. 268.

in die Bildung eines Griech. Juden habe werfen können, man wenigstens zugestehen müsse, daß die Annahme der Echtheit des Evangeliums nicht über allen Zweifel erhaben sey." Aber es zeigte sich bald, daß die Quellen des Zweifels und Widerspruchs weder alle schon entdeckt, noch erschöpft waren. So lange den synoptischen Evangelien noch so viel Ansehn eingeräumt, und ihrer Geschichte noch so viel Glauben geschenkt wurde, wie von Dr. Bretschneider, war man zu jeder Zeit sicher, von da aus das Evangelium des Johannes völlig wieder zu gewinnen. Wie aber, wenn auch dieser Boden wankte? Es dauerte nicht allzulang, so nahm die Evangelienkritik überhaupt, je schärfer sie wurde, eine desto bedenklichere Wendung. Wie zur Wiedervergeltung griff man von Johannes aus die drey ersten Evangelien an. In dem Grade, in welchem man das Joh. Evangel., wie ein aus dem Brande gerettetes Kleinod, lieber gewann, und als die beglaubigtste, tiefsinnigste Geschichte Jesu über Alles schätzte, sank zunächst unvermerkt die Auctorität des Matthäus, des anderen Apostelevangeliums. Jede Abweichung, jeder Widerspruch, je unauflöslicher er schien, erhöhete den Vorzug des Johannes, und stieß den traditionellen apostolischen Ursprung des Matthäus bis auf einen Nullpunct herab. Damit aber fiel dann auch die Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien überhaupt. Der Kanon der Evangelien ist, wie es scheint, von Haus aus ein so organisches Ganzes, daß alle miteinander leiden und sich freuen. Die Angriffe auf Matthäus waren zum Theil ungerecht, und die Vorliebe für Johannes, eine Zeitlang auch für Lukas, übertrieben. Ein Extrem ruft das andere hervor. Anfangs war es wohl das natürliche Gerechtigkeits- und Wahrheitsgefühl, welches sich des Matthäus wieder mehr annahm, seine Würde, seine theilweisen Vorzüge wieder geltend machte. Am Ende schien sein apostolischer Grund und Boden wieder aufzutauchen. Während man indeß damit beschäftigt war, gegen alle

Evangelien wieder mehr gleiche Gerechtigkeit zu üben, bereitete sich im Stillen ein Versuch vor, an allen das gleiche Recht oder Unrecht der Zerstörung zu vollziehen. Die unaufhaltsame Locomotive der Kritik brachte den herabrollenden Wagen bis zu dem tiefsten Grund, wo er nun steht.

Nachdem Dr. Strauß in einer einsichtsvollen scharfen Beurtheilung der neueren Streit- und Vertheidigungsschriften über Matthäus [1]), das Johanneische Evangelium aus der Consequenz der Kritik damit bedrohet hatte, daß ihm Schlimmeres, als Matthäus, bevorstehe, verwaltete er in seinem Leben Jesu das kritische Zerstörungsamt an allen vier Evangelien mit ziemlicher Unpartheylichkeit, nur daß Johannes, je mehr bisher geliebt und verherrlicht, desto tiefer unter seinen Streichen sank, als der haltloseste, wiewohl geistreichste von allen. Er bediente sich vornehmlich der Waffen Bretschneiders, die er etwas mehr auswählte und schärfte. Sein speculativmythischer Standpunct gewährte ihm zwar keine neuen Waffen, aber eine neue Taktik und größere Kühnheit. „Wenn, wie am Tage, die apostolische Authentie des Joh. Evangeliums in der alten Kirche nur höchst unvollkommen und zweydeutig bezeugt worden sey, und der Inhalt des Evangeliums theils mit den drey ersten in einem unauflöslichen Widerspruch stehe, theils an sich und von vorn heraus geschichtlich unmöglich sey, so könne die Schrift nicht von dem Apostel Johannes verfaßt seyn." So lautete der kritische Vernichtungsspruch gegen Johannes und somit gegen jedes apostolische Evangelium. Die Vertheidigungen des Johannes und der gesammten evangelischen Geschichte, und unter diesen besonders die von Tholuck [2]), beruhigten die Zaghaften zum Theil und stärkten die Gläubigen, aber das böse Gewitter blieb am theologischen Horizont und drohete neue Entladungen.

---

1) In den Berl. Jahrb. für wissenschaftl. Kritik v. J. 1834. wieder abgedr. in Strauß Charakteristiken u. Kritiken S. 235 ff.

2) Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. Hamb. 1837.

Nochmahls wurde Dr. Strauß, nach dem Gesetz, den Zweifel selbst wieder zu bezweifeln, besonders durch Dr. Neanders tiefere Einschauungen in die Einheit der evang. Geschichte (in s. Leben Jesu), so wie durch die Einwendungen von Dr. de Wette (in s. Commentar) veranlaßt, an seinem eigenen Urtheil über Johannes einen Augenblick irre, und in diesem Schwanken entlockte das Evang. dem Kritiker in der dritten Auflage seiner Schrift über das L. J., namentlich im ersten Bande, wieder einige, doch sehr sparsam zugemessene, günstige Blicke. Obwohl er nur sagte, die Unechtheit des Johannes sey ihm nicht mehr so gewiß, so schöpften doch schon manche die freudige Hoffnung, der harte, aber ehrliche und offene Kritiker werde nach und nach gegen Johannes, wie gegen die Evangelien überhaupt, milder und gerechter werden. Allein, wenn nicht schon der zweyte Band der neuen Auflage hie und da enttäuschte, so mußte die neueste Erklärung des Dr. Strauß in der Vorrede zu seinen Charakteristiken und Kritiken diese Hoffnung wo nicht gänzlich zu Schanden machen, doch die Erfüllung derselben weit hinaus schieben. Wir theilen sie hier wörtlich mit, weil sie zugleich den gegenwärtigen Stand der feindlichen Kritik kurz und wahr schildert. Nachdem Dr. Strauß bemerkt hat, daß sich ihm schon im zweyten Bande der neuen Ausgabe des L. J. bey der Bearbeitung der Wundergeschichten und Erzählungen von dem Tode und der Auferstehung Jesu die Unmöglichkeit einer Vereinigung eines kritischen Urtheils über den historischen Werth der Joh. Relationen mit dem apostolischen Ursprung des Evangeliums aufs Neue herausgestellt habe, fährt er fort: „Gleichzeitig kam mir Weisse's Schrift über die evangelische Geschichte [1])

1) Weisse äußerte seine Bedenken gegen die volle Echtheit des Joh. Evang. zuerst in einer Rec. von Tholucks Schrift über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in Fichte's Zeitschrift für Philos. u. spec. Theologie Bd. 1. S. 294 ff. Ausführlicher bestreitet er sie in d. Evangel. Geschichte, krit. u. philos. bearbeitet Bd. 1. S. 96 ff.

zu Handen, welche einerseits meine Einwürfe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evang. aufnahm und vermehrte, anderseits durch ihren mißlungenen Versuch ächt johanneische Stücke in demselben von Zuthaten eines Ueberarbeiters zu unterscheiden, das Dilemma zwischen durchgängiger Aechtheit oder Unächtheit des ganzen Evangeliums, dem sie zu entgehen suchte, um so schärfer wiederherstellte. Und je entschiedener nun das bald darauf erschienene Gfrörersche Werk[1]) die eine Seite des Dilemmas ergriff, um so gewisser muß es alle diejenigen nach der entgegengesetzten hindrängen, welche sich nicht entschließen können, die Aechtheit des vierten Evangeliums durch die Annahme einer Reihe der gröbsten Selbst- und anderer Täuschungen von Seiten der Handelnden und des Erzählers, durch die Rückkehr nicht etwa zu Paulus'schen, sondern zu Bahrdt'schen Pragmatismus, zu erkaufen. Was hiebei die sich scheinbar so schroff entgegenstehenden Merkmale bald der Aechtheit, bald der Unächtheit betrifft, durch welche Weisse zur Theilung des Evangeliums[2]), de Wette[3]) zur Suspension des Urtheils veranlaßt wird, so muß man es, wohlerwogen, ungleich denkbarer finden, daß die geschickte Hand eines Späteren ihrem Werke stellenweise den blendenden Schimmer der Augenzeugenschaft zu verleihen im Stande

1) Gesch. des Urchristenthums 3ter Hpttheil, besonders Kap. 4.

2) Weisse erkennt die Echtheit des ersten Joh. Briefes an, und deßhalb so wie wegen des Gewichts der äußeren Gründe hält er auch den Kern des Evangeliums für wahrhaft Johanneisch, das Ganze aber für eine spätere Bearbeitung. So steht es ihm, was seinen histor. Gehalt betrifft, weit unter den drey synoptischen Evangelien, besonders dem des Markus, den er für den ursprünglichsten und glaubhaftesten erklärt.

3) S. Kurze Erklär. des Evang. u. der Briefe des Joh. 2te Ausg. S. 9. Er erklärt, die Anerkennung der Joh. Authentie werde in der Kirche vorherrschend bleiben, — aber die Kritik die Aufgabe den räthselhaften Ursprung dieses Evang eben so wenig ganz lösen, als sie den Schleier lüften werde, der auf der Urgeschichte des Christenthums liegt.

gewesen, als daß ein, wenn auch noch so vergeßlicher, phantastischer Augenzeuge dem Seinigen ein so durchgängiges Gepräge des Fremdartigen sollte aufgeprägt haben, wie das vierte Evangelium ein solches trägt."

Das Urtheil ist hart und schneidend genug; es mag auch von dem Verf. wohl erwogen seyn. Aber für ein wahres werden es nur Wenige halten. Dr. Strauß setzt an die Stelle des historischen Räthsels der Johanneischen Authentie, welches für den Christlichen Verstand doch immer noch eine Lösung auch aus der Philosophie zuläßt, das Räthsel einer Dichtung und einer Täuschung, wofür es keine historische Lösung giebt. So hat die Kritik in dieser Richtung das Unmögliche erreicht. Um so mehr ist zu hoffen, daß der Christliche Geist der Wahrheit, dem das Joh. Evangelium so tief eingeboren ist, sich immer mehr zurückwenden werde auf den Weg der bescheidenen Entschiedenheit, welche gleichweit entfernt von leichtsinnigem Aberglauben an die Geschichte, wie von eigensinnigem Mißtrauen in alle Geschichte, je länger je mehr den Punct treffen werde, wo mit der gläubigen Anerkennung des Johanneischen Evangeliums in der Kirche aus dem Bedürfniß des Herzens und der Erfahrung des Christlichen Lebens die wissenschaftliche Kritik nach erschöpftem und gelöstem Zweifel sich versöhnen könne.

Niemand aber wolle die freye Forschung dämpfen, das hieße den Geist der Wahrheit selbst dämpfen. Nur im lebendigen Verkehr von Zweifel und Lösung, Frage und Antwort wird die Wahrheit unter den Menschen kund und gewiß.

§. 7.

Darstellung und Widerlegung der vornehmsten Einwürfe gegen die Echtheit des Joh. Evangeliums.

Wir haben zunächst die Meinung derjenigen zu prüfen, welche die Johanneische Authentie des Evangeliums durch-

aus leugnen. Darnach wird sich desto leichter entscheiden lassen, ob die zwischen gänzlicher Vertheidigung und gänzlicher Verwerfung irgendwie vermittelnde Ansicht Noth und Grund habe.

Die gänzliche Verwerfung beruht auf folgenden zwey Hauptsätzen: 1) daß der historische Zeugenbeweis für die Echtheit des Evangeliums weder vollständig noch sicher genug sey; 2) daß das Evangelium selbst durchweg den Johanneischen, ja den apostolischen Ursprung überhaupt verleugne und deutliche Spuren einer nachapostolischen Erdichtung enthalte.

I.

Man sollte nicht leugnen, daß, da erst seit der letzten Hälfte des zweyten Jahrhunderts vollkommene und ausdrückliche Zeugnisse für das Joh. Evang. vorkommen, der historische Zeugenbeweis nur zu einer approximativen Gewißheit führen könne. Wir sind genöthigt, denselben durch einen historischen Schluß zu ergänzen. Dieser mag noch so richtig seyn, er ist immer weniger, als ein ausdrückliches Zeugniß, aber, wenn gehörig begründet, gewährt er eine Wahrscheinlichkeit, welche der Wahrheit sehr nahe kommt. Auf keinem Gebiete der historischen Kritik können solche Combinationen oder Schlüsse entbehrt werden. Sie gar nicht gelten lassen, überall handgreifliches, unmittelbares Zeugniß verlangen, ist eben so unkritisch, als alle Tradition unbesehens glauben, und durch willkührliche Vermuthungen ergänzen. Unser Fall aber ist einer der günstigsten. Seit der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts wird von den glaubwürdigsten Männern bezeugt, daß das Evangelium in der Kirche allgemein als Werk des Ap. Johannes gebraucht werde. Hat die Kirche, hat in ihr der Kanon des N. T. sich auf eine natürliche Weise entwickelt, so beruhet jene allgemeine Anerkennung des Johanneischen Evangeliums in so früher Zeit auf einem gemeinsamen

historischen Bewußtseyn der Kirche, welches sich aus der Zeit der Abfassung des Evangeliums erhalten hat. Wenn nicht besondere Abnormitäten, Täuschungen und Irrthümer in der Tradition über das Joh. Evang. nachgewiesen werden können, so ist unser Schluß richtig. Auf dem Gebiete der classischen Litteratur begnügt man sich oft mit historischen Combinationen, deren Momente chronologisch ungleich weiter auseinander liegen und keine solche innere Sicherheit haben. Gegen den Schluß an sich wird man also nichts einwenden, aber ist er auch gehörig begründet?

Man sagt, jene ältesten Väter, von deren Zeugnissen aus wir weiter rückwärts schließen, waren keine Kritiker. Gewiß waren sie dieß nicht, im neueren Sinne. Aber waren sie deßhalb Leichtgläubige oder Abergläubige, ohne Sinn für Wahrheit, nur der Täuschung unterworfen? Wenn alle historische Kunde und Bezeugung nur auf wissenschaftlicher Kritik beruhen müßte, um Glauben zu verdienen, wie viel müßten wir dann aufgeben von den sonst beglaubigtsten Thatsachen? Als wenn es außer der gelehrten, wissenschaftlichen Kritik keinen Sinn für Wahrheit, kein gesundes historisches Zeugniß gäbe! Aberglauben und Unglauben an die Kritik ist gleich schlecht.

Es ist wahr, die Alten haben sich eben aus Mangel an Kritik täuschen lassen, sie haben für apostolisches gehalten, was es nicht ist. Die neuere Kritik weist mehrere Fälle der Art auf. Wir haben sie oben schon berührt. Aber es sind dieß doch nur Ausnahmen und zwar sehr bedingte, welche die Regel nicht aufheben. Aber es hilft nichts, im Allgemeinen weiter zu streiten. Der Fall ist in concreto zu entscheiden.

Was hat man für besondere Gründe, um das historische Zeugenthum für Johannes nicht nur für unvollständig, sondern auch für unsicher zu halten?

1. Die Gegner vermissen unter den Zeugen für den Joh. Ursprung des Evangeliums vor allen den Polykarp,

den Schüler, wie man meint, des Apostels Johannes, dann auch den Papias, der dem Johanneischen Kreise wenigstens mittelbar angehörte. Daß Barnabas und Klemens der Römer in ihren Briefen keine Spur von Bekanntschaft mit dem Joh. Evang. zeigen, wird wenigstens für anstößig gehalten. Auch bey Ignatius, sagen die Gegner, finde man nichts, was einer Spur gleichsehe.

Allerdings wissen Barnabas und Klemens in ihren Briefen nichts von dem Joh. Ev.; und die einzige Stelle in den Ignatianischen Briefen, welche in einer gewissen Abhängigkeit von dem Joh. Evang. geschrieben zu seyn scheint [1]), beweist wirklich wenig, weil die Authentie, wenigstens die Integrität dieser Briefe bestritten werden kann. Aber was folgt daraus? Die Litteratur der apostol. Väter ist innerlich von der neutestamentlichen abhängig, aber doch weit mehr noch von dem lebendigen Unterricht der Apostel, von der lebendigen Tradition. Wenn hie und da eine Beziehung auf apostolische Schriften bey ihnen vorkommt, so ist dieß zufällig. Einen zusammenhängenden Gebrauch apostolischer Schriften, eine bestimmte Beziehung darauf kann Niemand von ihnen erwarten. Also ist der Mangel daran so wenig auffallend, daß das Gegentheil Verdacht gegen ihre Schriften erregen könnte. Ohnehin ist das Joh. Evang. ein solches, daß es sich da, wo die vulgäre evangelische Tradition ausreichte und noch kein höheres Bedürfniß der Christlichen Gnosis entstanden war, nur sehr langsam in der Kirche verbreitete. Es ist also gar nicht zu erwarten, daß es gleich von Anfang an von vielen und lauten Zeugen begleitet war. Aller Streit hätte freylich ein Ende, wenn Polykarp und Papias dem Evangelium Zeugniß gäben. Papias gebrauchte in seinen *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* den ersten Joh. Brief [2]). In dem Briefe Poly-

1) Siehe S. 43.

2) S. Euseb. H. E. 3, 39.

karps wird, wie es scheint, auf denselben angespielt. Warum gebrauchen beyde nicht auch das Joh. Evangelium, wenn sie es kannten? Wenn sie es hätten gebrauchen müssen, so wäre der Schluß mehr, als scheinbar, daß sie es nicht gekannt oder verworfen hätten. Da sie Kleinasiaten sind und wenigstens der eine ein Schüler des Johannes, so wäre das höchst bedenklich. Aber wie unsicher ist eben das, worauf dieser Schluß beruhet! Wer kann beweisen, daß Papias in seinen λογ. κυριακ. ἐξηγήσεις, die Niemand mehr lesen kann, und daß Polykarp in seinem kurzen Briefe das Joh. Evang. hätten gebrauchen müssen? Von Papias sagt Dr. Credner [1]), daß, da der Mann selber ausdrücklich erkläre, sorgfältig alles aufgesucht zu haben, was die Apostel über Jesus ausgesagt hätten, und dennoch nur zwey Schriften apostolischer Abkunft aufgefunden habe, das Evang. des Matthäus und das des Markus, dieß sich nur daraus erklären lasse, daß das Joh. Evang. ihm nicht für echt galt, wenn nemlich Papias etwa um d. J. 140. geschrieben haben sollte. Dr. Credner entkräftet selbst dieses Gegenzeugniß durch die Annahme, daß Papias wahrscheinlich früher geschrieben habe, zu einer Zeit, wo das Joh. Evang. außer dem engen Kreise, wofür es ursprünglich bestimmt, noch eben nicht bekannt gewesen zu seyn scheine. Allein, wenn Papias doch den ersten Joh. Brief kannte, der wohl für keinen größeren Kreis von Lesern bestimmt gewesen seyn kann, so ist es schwer, die Unbekanntschaft des Papias mit dem Evangelium auf die Weise zu erklären. Papias mag erst um d. J. 140. geschrieben haben. Daß er das Evang. des Joh. in diesem Falle für unecht gehalten habe, würde nur folgen, wenn die betreffende Stelle bey Eusebius keine andere Ansicht gestattete. Ich finde aber darin nur, daß Eusebius aus dem Werke des Papias eben nur diejenigen

1) Einleit. I. 266 ff.

Traditionen mittheilen wollte, welche dieser von dem Presbyter Joh. hatte. Man kann daraus nur schließen, daß Papias von diesem Presbyter keine Tradition über den Ursprung des Joh. Evang. hatte, oder in seinem Buche mittheilte. Daß Papias selber kein Evang. weiter kannte oder gar anerkannte, als jene beyden, folgt nicht, wie denn auch Eusebius gar nicht darauf ausgegangen zu seyn scheint, alle neutestamentlichen Stellen oder Zeugnisse über neutest. Bücher aus dem Werke des Papias zu sammeln, sondern nur, was ihm in dieser Hinsicht besonders wichtig schien. An Notizen aber über die katholischen Briefe lag dem Eusebius besonders, und so hebt er auch besonders hervor, daß Papias Zeugnisse aus dem ersten Johanneischen und dem ersten Petrinischen Briefe gebraucht habe. Ich gebe gern zu, daß Euseb. in dem Werke des Papias kein Citat aus dem Joh. Evang. fand, weil keins darin stand. Aber wenn doch Papias und Polykarp den ersten Joh. Brief gebrauchen, so erwächst daraus für das Evangelium wegen seiner anerkannten Verwandtschaft mit dem Briefe ein günstiges Vorurtheil. Freylich ist dieß Vorurtheil kein Zeugniß, und so mag es nur erwähnt werden, um zu zeigen, daß man auch anders schließen könne. Das Argument des Schweigens ist überhaupt schlüpferig, besonders aber in dieser Litteratur.

Allein Dr. Bretschneider [1]) hat durch eine sehr scheinbare historische Combination herauszubringen gesucht, daß Polykarp das Joh. Evang. nicht gekannt habe, und, wenn gekannt, nicht für echt gehalten haben könne.

In dem sogenannten Osterstreite zwischen den Kleinasiatischen und Abendländischen beruft sich Polykarp, da er um d. J. 160. mit dem Röm. Bischofe Anicetus darüber disputirt, zur Vertheidigung der Kleinasiatischen Sitte, das christliche Pascha mit den Juden zugleich in der Nacht

1) Probabilia p. 109 sqq.

vom 14ten auf den 15ten Nisan zu feyern, auf seinen Umgang mit Johannes und andern Aposteln. Dieß erzählt Irenäus, Polykarps Schüler [1]). Wie nun, sagt man, da doch Johannes in seinem Evangelium deutlich genug erzählt, daß Jesus das sogenannte Herrnmahl schon am 13ten Nisan genossen habe, und am 14ten Nisan gekreuzigt sey, — wie kommt Polykarp dazu, sich auf Johannes zu berufen, wenn dieser das vierte Evangelium wirklich geschrieben hat? Entweder hat Polykarp sich fälschlich auf Johannes berufen, was aber nicht wahrscheinlich sey, oder Johannes hat das Evangelium, das so Entgegengesetztes berichtet, nicht geschrieben, also auch Polykarp es gar nicht gekannt.

Die Argumentation ist sehr scheinbar und der Knoten, den sie schürzt, scheint unauflöslich.

Leider sind die Actenstücke über den Anfang und den eigentlichen Streitpunct des sogenannten Osterstreites so unvollständig, daß schwer ist, zu einer klaren Anschauung davon zu gelangen [2]).

Für den vorliegenden Fall ist die Hauptfrage die, ob der Streitpunct zwischen Polykarp und Anicet mit den evangelischen Relationen von dem letzten Mahle Christi in einer nothwendigen Verbindung stand oder nicht?

Nach allem was vorliegt war die ursprüngliche Streitfrage, ob das übliche Christliche Pascha, *ἑορτὴ τοῦ σωτηρίου πάσχα*, wie Eusebius [3]) es nennt, mit den Juden zugleich, also nach der alten Jüdischen Festordnung, oder nach einer neueren Christlichen gefeyert werden sollte? Allerdings war mit dem Christlichen Pascha die Feyer des Herrnmahles, *δεῖπνον κυριακόν*, verbunden, aber die

1) Euseb. H. E. 5, 24.

2) Vergl. Walchs Gesch. d. Ketzerey. I, 666 ff. Neanders Kirchengeschichte. 1, 2. S. 518 ff. Usteri Comment. critica p. 50 sqq. u. Sieffert üb. den Ursprung des ersten kanon. Evangel. S. 140 ff. Anmerk.

3) Euseb. H. E. 5, 23.

eigentliche Christliche Wurzel darin war wohl der Gedanke des Todes Christi, des neutestam. Paschalammes. Eben deßhalb scheint man bey der Tagesbestimmung der Feyer weder in den Kleinasiatischen Gemeinden, noch in der Römischen ursprünglich von der Frage ausgegangen zu seyn, wann Jesus das neue Bundesmahl eingesetzt habe, ob während des Jüdischen Paschamahles, welches er nach der Ordnung mitgefeyert, wie die synoptischen Evangelien berichten, oder am Tage zuvor. Erst späterhin kam diese Frage sehr natürlich zur Sprache, und da beriefen sich die Gegner der Kleinasiatischen Sitte auf die von der synoptischen abweichende Relation des Johannes [1]). Als zuerst Polykarp und Anicet darüber stritten, galt es eben nur, zu entscheiden, ob es der apostolischen Observanz gemäß sey, das Christliche Pascha nach dem Jüdischen Kalender zu feyern oder nicht. Selbst noch Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den Röm. Bischof Victor [2]) beruft sich eben nur darauf, daß es in Kleinasien älteste und constante Ordnung seit der Apostel Zeit sey, das Fest mit den Juden zugleich zu feyern. Er sagt, daß dieß allein dem Evangelium, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, der Glaubensregel gemäß sey κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως, aber ohne dabey darauf zurückzugehen, an welchem Tage Christus selbst das heilige Mahl gehalten habe. Er mag voraussetzen, daß Christus das letzte Pascha mit den Juden zugleich gehalten habe, aber indem er sich auf sein Studium der πᾶσα ἁγία γραφὴ beruft, denkt er offenbar mehr an die alttestamentlichen, mehr und weniger typisch genommenen Gottesordnungen über das Pascha, als an die Leidensgeschichte Christi. Und doch kann man nicht sagen, daß Polykrates weder die drey ersten Evangelien noch das Johanneische gekannt habe. Evangelische Rela-

1) S. Chronic. Pasch. Ed. Bonn. p. 13. 14.

2) S. Euseb. H. E. 5, 24.

tionen hatte er gewiß. Aber er beruft sich auf keine. Um so weniger wird man dem Polykarp und Anicet zumuthen dürfen, daß sie bey dem Streit von dem Factum der letzten Paschafeyer Christi und den evangelischen Relationen darüber ausgehen oder wenigstens darauf hinkommen mußten. Dann darf aber auch aus Polykarps Berufung auf die Sitte des Apostels Johannes nicht geschlossen werden, daß er entweder das Johanneische Evangelium nicht gekannt oder verworfen habe. Der Apostel Johannes selbst konnte wissen, daß Christus das letzte Mahl einen Tag vor dem Jüdischen Pascha gefeyert habe, und doch die übliche Sitte der Kleinasiatischen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch seine Auctorität bestätigen. Die ersten Christengemeinden nemlich feyerten das Pascha und Pfingsten, weil beyde zugleich die größten Gedenktage der neuen Bundesstiftung waren. Aber, wie sie überhaupt zunächst ganz Jüdische Ordnung und Art des Gottesdienstes hatten, die sie aus der Jüdischen Synagoge mit herüber nahmen, so trugen sie auch kein Bedenken, sich bey jenen Festen ganz an die Jüdische Festordnung zu halten. Bey dem nationellen Zusammenhang, besonders aber wegen des unauflöslichen Verbandes mit dem A. Test., welches ihnen zunächst als heilige Schrift galt, war dieß natürlich. Selbst der Apostel Paulus, der sich doch unter allen am meisten und frühesten vom Judenthume losriß, beobachtete unbedenklich die Jüdische Festordnung, AG. 18, 21. 20, 16., obwohl er nach 1 Kor. 5, 7. vergl. 11, 23–25., ähnlich wie Johannes, die Einsetzung des neuen Bundesmahles nicht mit dem Jüdischen Paschamahle zusammenfallend gedacht, und als den Todestag Christi nicht den 15ten, sondern den 14ten Nisan angesehen zu haben scheint [1]).

2. Aber freylich das Schweigen über das Joh. Evang. erstreckt sich viel weiter und wird dadurch bedenklicher.

1) Vergl. meine Bemerkung darüber in d. Gött. G. A. 1834. S. 2020 f.

Bis auf den Valentinianer Herakleon, Theophilus von Antiochien und Irenäus, sagt man, erwähne Niemand das Joh. Evang. mit einiger Bestimmtheit. Die sogenannten unvollkommenen Zeugnisse bey Justin, Tatian und in den Fragmenten des Celsus seyen höchst unsicher und so zweydeutig, daß man in den meisten Fällen gar nicht wissen könne, woher der Schriftsteller die meist nur ähnlichen Gedanken und Ausdrücke genommen habe, ob aus sich selber, zufällig zusammentreffend, oder aus der allgemeinen Christlichen Denk- und Redeweise oder Tradition seiner Zeit. Es sey möglich, daß der Verf. des Evangeliums aus einer gemeinschaftlichen schriftlichen Quelle, etwa einer verlorengegangenen apokryphischen Schrift, oder gar zum Theil eben aus dem correspondirenden Schriftsteller genommen habe, der früher als der Pseudojohannes geschrieben habe, also nur scheinbar für diesen Zeugniß ablege.

Allein sobald die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit und Gewißheit in dem ältesten Zeugenthume genauer unterschieden werden, verliert auch dieser Einwurf seine Kraft. Wir haben gezeigt, daß in den Schriften Justins, Tatians u. a. charakteristische Johanneische Sätze enthalten sind. Die Gegner sind so wenig im Stande, dieß abzuleugnen, daß sie, um diese Erscheinung zu erklären, gemeinschaftliche, aber zum Glück oder Unglück verlorengegangene, Quellen, oder das umgekehrte Verhältniß, nemlich, daß der spätere Pseudojohannes aus jenen Schriften geschöpft habe, anzunehmen genöthigt sind. Indeß ist in diesem Streitpuncte unmöglich, bey dem Einzelnen stehen zu bleiben. Es kommt auf die kritischen Principien an. Alles hängt davon ab, wie man sich den Zusammenhang der ältesten Christlichen Litteratur mit der apostolischen denkt. Unstreitig folgte jene nicht nur *auf* diese, sondern *aus* ihr, und zwar in der Art, daß die apostolische Rede und Schrift eine große Gewalt und Auctorität ausübte, wie über die gleichzeitigen, so die folgenden Geschlechter. Man klebte nicht ängstlich

am Buchstaben; aber an den Grundgedanken, Hauptformen, Ausdrucksweisen des apostolischen so schriftlichen wie mündlichen Unterrichts hielt man fest. Diese wurden die Elemente des neuen geistigen Lebens in der geradlinigten Entwicklung der Kirche. Es ist vergebens, dieß in Abrede zu stellen, und auf die Ausnahmen hinzuweisen. Die herrschende Regel wird durch die ganze Kirchengeschichte bezeugt. Die Zeitalter, welche den großen Epochen, in denen sich eine originelle Lebensfülle der Menschheit mittheilt, zunächst folgen, haben in der Regel weder die Kraft zu neuen, originellen Gedankenerzeugungen, noch eine andere Aufgabe und Bestimmung, als das Gegebene verbreitend zu verarbeiten und sich in die mitgetheilten Gedanken und Formen hineinzuleben. Das schließt die Freyheit nicht aus, aber die Abhängigkeit von dem Früheren ist das vorherrschende Verhältniß. Dieß ist im Allgemeinen der natürliche Zusammenhang der apostolischen mit der patristischen Litteratur. Finden sich nun in einem Schriftsteller des 2ten Jhdts charakteristische Gedanken und Ausdrücke, insbesondere historische Momente aus dem Leben Jesu, welche mit apostolischen Schriftstellen unverkennbare Aehnlichkeit, ja Gleichheit haben, so ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß jene aus diesen geflossen sind, jene diese voraussetzen. Dabey ist bis auf einen gewissen Punct gleichgültig, ob jene Schriftsteller aus den betreffenden apostolischen Schriften unmittelbar oder mittelbar geschöpft haben. Auch im letzteren Falle gilt der Schluß auf das frühere Vorhandenseyn und den Gebrauch der apostol. Schriften. Die kürzere Form, die verschiedene Wendung und Anwendung apostolischer Gedanken und Sätze, der Mangel an bestimmter Citirformel, weit gefehlt ein Beweis dagegen zu seyn, spricht nur dafür, daß das Vollständigere in den apostol. Schriften das Ursprünglichere, Aeltere ist; daß es im Christlichen Verkehre als ein lebendiges, als ein bekanntes Gemeingut, mannigfaltig und frey

gebraucht und angewendet wurde. Späterhin mußte genauer und namhaft citirt werden, weil je länger je mehr auf die äußere Auctorität und den authentischen Ausdruck der apostolischen Schriften Gewicht gelegt wurde. Wollte man so schließen, eine apostolische Schrift sey nicht eher entstanden und vorhanden, als bis sie anfange genau und namentlich citirt zu werden, welcher Paulinische Brief wäre dann sicher, um mehr als ein Jahrhundert jünger gemacht zu werden? Nur wer den natürlichen Entwicklungsgang der alten Kirche nicht kennt oder leugnet, kann sich dazu verstehen, die Johanneischen oder Johanneisirenden Stellen bey Justin, Tatian u. a. mit der allgemeinen Möglichkeit abzuweisen, daß ihre Quelle auch eine andere seyn könne, oder gar, daß die Quelle des Joh. Evangeliums eben jene spätere Litteratur sey. Gemeinschaftliche apokryphische Quellen zu erdichten, ist leicht, aber nachzuweisen unmöglich. Hypothesen, wodurch der natürliche Gang der Geschichte verkehrt wird, haben auch keine Wurzel in der Geschichte.

3. Man stützt die unvollkommenen Zeugnisse des zweyten Jahrhunderts, nachdem man sie gehörig gesichtet hat, mit Recht auf die seit dem Ende des zweyten Jhdts immer häufiger werdenden ausdrücklichen Zeugnisse, namentlich des Theophilus von Antiochien und des Irenäus. Aber die Gegner, wohl fühlend, welch ein großes Gewicht besonders Irenäus in dieser Sache hat, bieten alles auf, sein Zeugniß als im höchsten Grade unsicher darzustellen.

Wenn die Vertheidiger sich darauf berufen, daß Irenäus ein Schüler Polykarps gewesen sey, so erklären die Gegner dieß für völlig gleichgültig, da Irenäus sein Zeugniß gar nicht darauf stütze. Es ist wahr, Irenäus sagt nirgends, daß er von Polykarp wisse, Johannes sey der Verf. des Evangeliums. Und wenn wir oben das Argument so gestellt haben, daß Irenäus in seiner noch im hohen Alter lebhaften Erinnerung an Polykarp nichts ge-

funden haben müsse, was seiner Anerkennung des Joh. Evang. irgendwie im Wege stand, so ist dieß freylich nur eine Vermuthung mit negativem Inhalt. Aber diese Vermuthung bekommt doch etwas Positives dadurch, daß Irenäus sich erinnert, Polykarp habe von seinem Umgange mit Johannes, und aus diesem Umgange von den Thaten und Lehren Jesu erzählt. So gestellt ist der Beweispunct zwar untergeordnet, aber der Einspruch der Gegner ohne Grund. Ihr Hauptwiderspruch aber ist der, daß Irenäus gar keine bestimmte historische Gründe anführt, weßhalb er das vierte Evangelium für ein Werk des Johannes halte; er folge darin der vulgären, ungeprüften Tradition der Kirche, von der es bekannt sey, daß sie in ihrem unreinen Strome Wahres und Falsches, Echtes und Unechtes vermische. Da, wo er von der Vierzahl der Evangelien in der Kirche spreche, und sie gegen die Häretiker rechtfertige, bediene er sich nur eines dogmatischen Grundes, und zwar eines sehr nichtigen, nemlich der Analogie der Vierzahl, als einer göttlichen Ordnung, in den vier Weltgegenden, den Cherubin und den Testamenten oder Bündnissen Gottes, Adam, Noah, Moses und Christus, ein sicheres Zeichen, daß er bestimmte historische Gründe überall nicht gehabt habe.

Allein indem Irenäus der Tradition folgte, hatte er doch einen historischen Grund, nemlich die, soviel Irenäus weiß, constante Gewohnheit der Katholischen Gemeinden, das vierte Evangelium als ein Johanneisches zu achten und zu gebrauchen. Dieß ist freylich ein sehr allgemeiner historischer Grund, aber er enthält die besonderen. Irenäus hat die Tradition allerdings nicht kritisch geprüft, und weder er, noch seine Tradition ist infallibel. Aber ist die Tradition an sich schon lauter Irrthum? Führt sie nicht auch in ihrem Strome das Gold der historischen Wahrheit? Es giebt einen schlichten gesunden Sinn für die Wahrheit, und daran hatte Irenäus so gut seinen Antheil, wie andere.

Wenn er sich auf die Uebereinstimmung der Tradition in den Katholischen Gemeinden und auf die theilweise Zustimmung der Häretiker beruft, so hat auch noch heut zu Tage dasjenige, was Alle aussagen, zunächst einen besonderen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Der populäre Verstand urtheilt überall so, und meist hat er Recht. Niemand leugnet die Ausnahmen, ja sie sind häufig. Aber in der äußeren Geschichte liegt nichts, warum unser Joh. Evangelium zu den Ausnahmen gehören sollte. Wer mit Dr. Bretschneider das Joh. Evangelium durch die drey ersten bestreitet, verwickelt sich bey Irenäus in Widersprüche. Denn entweder hat sich Irenäus über alle vier Evangelien oder über keins geirrt. Ja man darf sagen, irrte er eben über eins, so ist bey seinem Zusammenhange mit der Johanneischen Jüngerschaft der Irrthum über das Joh. Evangelium am wenigsten wahrscheinlich. Irenäus läßt sich bey seiner Bestreitung der Häretiker, die das Joh. Evangelium verwarfen, auf besondere historische Gründe nicht ein. Aber sie verlangten auch keine. Sie verwarfen das Evangelium aus dogmatischen Gründen. Wenn sie meinten, es dürfe, weil alle Wahrheit in der Einheit und Ungetheiltheit des Wesens der Dinge liege, nur Ein Evangelium im Kanon geben, so antwortete Irenäus (3, 11.) mit gleichem Rechte, daß die göttliche Ordnung und Wahrheit sich nicht selten auch in der Vierheit offenbare. Dieß gilt nicht mehr für uns, aber konnte Irenäus zu seiner Zeit den Häretikern anders antworten? Nur sein Irrthum in Betreff der Apokalypse würde bedenklich machen, wenn nicht, wie schon bemerkt [1]), des Buches Art den Irrthum der alten Tradition erklärlicher und entschuldbarer machte, als bey dem Evangelium. Irenäus hat auch den Irrthum über die Apokalypse nicht angefangen, sondern nur fortgepflanzt.

Mit Irenäus steht und fällt Theophilus von Antiochien.

---

1) S. 82.

Man sagt, der Antiochenische Vater, ein Liebhaber der Logoslehre, könne das Joh. Evangelium eben nur darum, weil es dieser Lehre günstig sey, für echt gehalten haben. Aber man muß keine Geschichte mehr gelten lassen, wenn man so aus dem leeren Raume der Möglichkeit argumentirt. Wie inconsequent und partheyisch! Wenn die katholischen Väter das Evangelium als echt gebrauchen, so heißt es, das thun sie aus Vorurtheil und ohne allen geschichtlichen Grund. Widersprechen aber die Aloger und nimmt Marcion das Evangelium in seinen Kanon nicht auf, gleich wird vermuthet, die kritischen Männer hätten gewiß historische Gründe gehabt. Man weiß aber, daß sie keinen einzigen histor. Grund hatten [1]). Oder wie, soll fortan in der Kritik der Satz unbesehens gelten, daß, wer von den Alten der Joh. Authentie des Evang. widerspricht, eben deßhalb seine guten Gründe gehabt, wer dasselbe aber für echt hält, dieß ohne Grund gethan habe und irre?

Endlich aber sagt man, daß die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, die ersten seyen, welche das Joh. Ev. bestimmt gebrauchten, errege den größten Verdacht. Allein die Spuren früherer Bekanntschaft des Evangeliums in der Kirche sind unleugbar. Und wenn doch wenigstens Irenäus das Evangelium gleichzeitig mit den Valentinianern als echt gebrauchte, wie soll man sich unter diesen Verhältnissen jenen Verdacht gleichsam zurecht legen? Wäre das Joh. Evang. zuerst durch die Valentinianer auch nur in Umlauf gesetzt worden, es wäre gewiß niemahls in den Kanon der katholischen Kirche gekommen. Das angeborene polemische Verhältniß der Kirchenväter und der katholischen Kirche überhaupt zu den Gnostikern in der Geschichte des neutest. Kanons macht das Gegentheil rein undenkbar.

4. Man hat, was schon abgethan schien, neuerdings wiederholt, daß die allerdings uralte Ueberschrift κατὰ

1) S. oben S. 58 ff.

Ἰωάννην andeute, wie wenig die älteste Tradition das Evang. für ein unmittelbares Werk des Apostels Joh. gehalten habe. Weiße [1]) meint, bis auf Theophilus von Antioch. habe man das Evang. wohl unter der Auctorität des Joh. gebraucht, aber ohne daran zu denken, daß er es selber verfaßt habe. Allein die richtige historische Erklärung [2]) jener Ueberschrift setzt außer Zweifel, daß dieselbe einen ganz anderen Sinn und Ursprung hat, als die Meinung, daß etwa nur Johanneische Traditionen oder Studien zum Grunde liegen. Nicht einmahl bey dem *κατὰ* der synoptischen Evangelien dachten die Alten an etwas anderes, als an die unmittelbare Autorschaft. Man sah das Evangelium (*τὸ εὐαγγέλιον*) als ein Ganzes in vierfacher Gestalt und Autorschaft an und drückte dieß durch *κατὰ Ματθαῖον* u. s. w. aus. Da das Joh. Evangelium eine Composition aus einem Stücke ist, und bis auf Kap. 21. ohne Spur einer allmählichen Entstehung, so ist es, ähnlich den Paulinischen Briefcompositionen, sammt dem Joh. Briefe entweder eine durchweg echte oder erdichtete Schrift. Wie aber im letzteren Falle die einstimmige Tradition des Johanneischen Ursprungs entstanden seyn und sich erhalten haben soll, bleibt ein Räthsel.

Indeß ist alle Vertheidigung der Tradition durch sie selbst vergebens, so lange mit einigem Scheine behauptet werden kann, daß die innere Beschaffenheit des Evangeliums die Tradition Lügen strafe.

II.

Auf dem historischen Boden des Streites unterscheiden wir eine zwiefache, schon von Dr. Bretschneider geordnete Angriffslinie. In der ersten stehen die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen der Johanneischen und synoptischen Geschichte Jesu, in der zweyten die anderweitigen

1) Die evangel. Geschichte u. s. w. Bd. 1. S. 105 f.

2) S. Fritzsche Comment. in Ev. Matth. p. 1 sqq.

Unwahrscheinlichkeiten und Verleugnungen der Johanneischen Autorschaft. Hinter beyden aber haben sich neuerdings zur letzten Entscheidung die Triarier der speculativen Verwerfungsgründe aufgestellt.

1. Die erste Angriffslinie hat ihr Centrum in der Behauptung, daß zwischen der synoptischen und Johanneischen Darstellung von Christo ein so tiefgehender und unauflöslicher Widerspruch Statt finde, daß eben nur eine die wahre und somit apostolische seyn könne. Werde die Richtigkeit und Sicherheit der synoptischen Relation im Allgemeinen anerkannt, so folge von selbst, daß die Johanneische den Apostel Johannes nicht zum Verfasser habe.

Es ist unmöglich, die Verschiedenheiten, ja theilweisen Widersprüche zwischen den beyden Darstellungen im Allgemeinen zu leugnen. Eine gewisse Verschiedenheit, ich möchte sagen, Abweichungslust verbreitet sich über das Ganze der Johanneischen Composition, obwohl der historische Stoff zuweilen ganz derselbe ist. Auch greift die Verschiedenheit tief genug in das innere Wesen und Thun Christi selbst ein. Im Einzelnen, wie z. B. Joh. 13, 1. scheint der Widerspruch unauflöslich. Allein doch nur dann, wenn unauflöslicher Widerspruch den ganzen geschichtlichen Inhalt beherrschte, so daß der Johanneische Christus wesentlich eine andere historische Person wäre, als der synoptische, der synoptischen Relation aber absolute Glaubwürdigkeit zugeschrieben werden müßte, — wäre der Schluß der Gegner unüberwindlich. Aber weder das eine noch das andere läßt sich erweisen.

Die absolute Glaubwürdigkeit der synoptischen Berichte ist bey der Menge und Art ihrer inneren Verschiedenheiten unmöglich zu behaupten. Aus der mündlichen Sage Vieler entstanden, ohne durchweg erweislichen apostolischen Ursprung, können sie selbst gegen einander nur auf eine relative Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Und doch gewähren sie dem, der keine übertriebenen Forderungen macht,

von dem Leben Christi ein in sich wahres, zusammenstimmendes Gesammtbild. Sie selbst stellen uns das Leben, Lehren und Thun Christi bey aller Einfachheit als ein so reiches, mannigfaltiges dar, daß zu verwundern wäre, wenn nicht von verschiedenen Standpuncten und bey verschiedenen Fähigkeiten und Richtungen je länger je mehr verschiedene Auffassungen und Darstellungen entstanden wären. Die oft angeführte Verschiedenheit der Xenophontischen und Platonischen Darstellung des Sokrates [1]) ist eine um so treffendere Analogie, da sie einen Schluß ad maius gestattet. Bey der Kürze des öffentlichen Lebens und Lehrens, und der ungleich größeren und verborgeneren Hoheit Christi, und bey dem an sich tiefer liegenden religiösen Stoffe, mußten die Auffassungen und Darstellungen zumahl ungebildeter und ungeübter Schüler weit verschiedener ausfallen, als dort, wo geübte Denker und Schriftsteller einen doch ziemlich begränzten, einfachen Stoff darzustellen hatten. Sonach kann darin, daß die Johanneische Relation in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit von der synoptischen vielfach abweicht, an sich kein Grund liegen, ihre historische Wahrheit und apostolische Authentie zu bezweifeln. Freylich werden wir eben deßhalb auch dem Joh. Evangelium keine absolute Glaubwürdigkeit auf Kosten der synoptischen zuschreiben dürfen. Die relative Glaubwürdigkeit hat ihre Grade; je unmittelbarer apostolisch der Bericht ist, desto größer ist sie; aber das absolute Maximum davon kann, den synoptischen Evangelien gegenüber, selbst der Apostel Johannes nicht in Anspruch nehmen, um so weniger, je individueller seine Darstellung ist, und je später nach den Begebenheiten verfaßt. Aber allerdings hat die Verschiedenheit der evangelischen Berichte an der Einheit und Unveränderlichkeit der Thatsachen selbst ihre Schranke. Man würde die Joh. Relation als unapostolisch und erdichtet

1) S. Ritters Geschichte der Philos. Bd. 2. S. 43 ff.

verwerfen müssen, wenn sie mit der synoptischen Geschichte Christi in einem durchgängigen und wesentlichen Widerspruch stände. Wer aber die drey ersten Evangelien für gleich problematisch hielte, der könnte in diesem Falle eben so gut auch den umgekehrten Schluß machen zu Gunsten des Johannes, je nachdem ihm aus anderweitigen Gründen das Johanneische Bild von Christo das wahrere zu seyn schiene, oder auch nur das liebere. Dann aber fiele die Entscheidung ganz außerhalb des historischen Gebietes.

Bleiben wir nun zunächst auf dem historischen Gebiete stehen, und prüfen unter der Voraussetzung der relativen Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen ihnen und Johannes[1]) im Einzelnen genauer! Jeder angreifenden Kritik ist es natürlich, den Bogen so straff als möglich zu spannen. Und so darf nicht befremden, wenn die Verschiedenheiten und Widersprüche von den Gegnern überall auf die Spitzen getrieben den Schein des Spezifischen bekommen, während sie auf ihr wahres Maaß gebracht doch nur quantitativer Art sind.

Der hervorstechendste Gegensatz zwischen Johannes und den Synoptikern liegt in der Lehr- und Redeweise Jesu. Diese nun, sagt man, sey in den synoptischen Evangelien einfach, gnomisch oder spruchartig, parabolisch, voll natürlicher, jüdischrabbinischer Beredtsamkeit, ohne dialektische Künsteley, ohne Mystik, in dem Joh. Evangelium dagegen fast von allem das unvereinbare Gegentheil.

Dieser Unterschied ist im Allgemeinen unverkennbar. Allein auch in den drey ersten Evangelien spricht und lehrt

---

1) Die frühere Betrachtungsweise dieses Unterschiedes s. in E. A. Borger's Schrift: de constanti et aequabili I. Chr. indole, doctrina et docendi ratione s. Comment. de evangelio Ioannis cum Matth. Marci et Lucae evangeliis comparato. P. 1. 1816. 8. In Folge von Bretschneiders Probabilia erschien Rettberg (Götting. Preisschrift) an Ioannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis repugnet. Gotting. 1826. 8.

doch Jesus nicht überall auf dieselbe Weise, sondern in den verschiedenen Kreisen und Verhältnissen verschieden, bald überwiegend gnomisch und paraboliſch, wenn er mit dem Volke zu thun hat, oder den Jüngern die ersten anregenden Belehrungen, oder in gebietender und verbietender Form besondere Instructionen ertheilt, bald aber, wenn er mit gelehrten und gebildeten Gegnern sich streitend unterredet, mehr dialektisch und argumentirend, wie z. B. Matth. 12, 22 ff. 22, 15 ff. 23 ff. 41 ff. Da die synoptischen Evangelien mehr das Leben Christi unter dem Volke darstellen, so ist natürlich, daß die mehr populäre Rede- und Lehrweise Christi bey ihnen vorherrscht. Die allgemeine Tradition, woraus sie hervorgegangen sind, erfaßte natürlich mehr das Frappante, Kurze, die behaltbarsten Spitzen. Johannes dagegen theilt gerade eine Auswahl solcher Unterredungen mit, in denen Jesus theils rabbinische Gegner bestreitet, theils in vertrauteren Kreisen seine Lehre genauer entwickelt und eindrücklich zu machen sucht. Man kann nicht sagen, daß darin der Jüdische Typus etwa zurückträte. Das Jüdisch Naive, Paraboliſche, Gnomische fehlt darin nicht ganz, vergl. 4, 9 ff. 33 ff. 6, 32 ff. 10, 1 ff. 15, 1 ff. Aber freylich spricht Jesus bey Johannes mehr allegorisirend, mehr in änigmatischer, bildlicher Rede; als paraboliſch nach synoptischer Art. Er sucht, wie es scheint, das Paradoxe [1]), Doppelsinnige, und die bildliche Rede spinnt sich, ohne Parabel zu werden, oft länger fort, als man erwartet. Allein dieß ist doch auch, wenn man will, Jüdische Art. Sie wird auch durch die synoptische um so weniger ausgeschlossen, da, wie nachher sich zeigen wird, weder Johannes, noch die Synoptiker die Reden Christi buchstäblich authentisch referiren, und Johannes bewußter Weise gerade am wenigsten, so daß nach billigem Abzug

1) Nach Weiße fehlt den Joh. Reden alle sogenannte Pointe, woran die synoptischen so reich seyen. Aber dieß ist eben nur eine handgreifliche Uebertreibung.

der Verschiedenheit, die in der unverkennbaren Johanneischen Einmischung und der synoptischen Enthaltsamkeit und auch wohl Ermäßigung liegt, die Substanz der Reden Jesu in beyderley Relationen gleicher wird.

Man wirft der Johanneischen Redeweise Jesu ein gewisses mystisches Dunkel vor, welches eben von Johannes ausgehe. Aber, wenn darunter verstanden wird das Hinausweisen Christi über seine irdische Erscheinung und den nächsten, populären, praktischen Eindruck derselben auf den himmlischen Hintergrund seines Wesens, so hat freylich Johannes mehr solche mystische Reden, aber die Synoptiker lassen es doch nicht ganz daran fehlen, s. Matth. 11, 25 ff. 22, 41 ff. 25, 31 ff.

Dieß führt unmittelbar auf den Lehrinhalt der Reden Jesu, der ihre Form wesentlich bestimmt. Man hat gesagt, dieser vornehmlich sey bey Johannes ein wesentlich anderer, als bey den Synoptikern.

Die synoptischen Reden sind allerdings mehr ethischen, als dogmatischen Inhalts; sie haben vorzugsweise die sittliche Idee des Reiches Gottes zu ihrem Gegenstande, und sind in sofern faßlicher, praktischer, auch mannigfaltiger, selbst in ihrem polemischen Theile. Die Johanneischen dagegen, besonders auch die polemischen, sind vornehmlich Entwicklungen des Satzes, daß der Logos in Christo Mensch geworden, also mehr dogmatischer Art, und schon in sofern einförmiger. Ihr Hauptinhalt ist die Person, Würde und höhere Natur Christi. Die Idee des göttlichen Reiches tritt in diesem bestimmten Ausdrucke mehr zurück. Aber diese Idee fehlt doch bey Johannes nicht ganz 1, 50. 3, 3 ff.; ja in anderer, weniger historischen Gestalt auf ihren wahren Inhalt, als die Gemeinschaft Himmels und der Erde 1, 52., als die Gemeinschaft mit dem Erlöser im Glauben und in der Liebe, zurückgeführt, durchdringt sie die sämmtlichen Johanneischen Reden. Mag die synoptische Fassung mehr die ursprüngliche seyn, die Johanneische ist darum

nicht unwahr, sie ist mehr Entwicklung, aber sie entwickelt dieselbige sittliche Idee. Es stände schlimm, wenn, wie man wohl gesagt hat, Jesus in den synoptischen Relationen ein ganz anderes persönliches Bewußtseyn von sich hätte, als in der Johanneischen, dort eben nur als ausgezeichneter vorzugsweise Messianischer Prophet von besondern Gaben gelten wollte, hier aber als übermenschliches Wesen. Allein so wenig er bey Johannes verleugnet, ein wahrer Mensch zu seyn, ein großer Lehrer und Prophet, so wenig fehlt ihm in den Synoptikern, z. B. Matth. 25, 31 ff. 26, 64. 28, 18. 11, 25 ff. 22, 41 ff., das Bewußtseyn, der Sohn Gottes in einem Sinne zu seyn, der mit dem Johanneischen so sehr zusammenfällt, daß der eine den andern voraussetzt und in sich schließt. Was von Verschiedenheit zurückbleibt, erklärt sich leicht daraus, daß Johannes die synoptische Tradition voraussetzend eben die Absicht hat, Christum vorzugsweise unter dem Gesichtspuncte des eingebornen Sohnes, des menschgewordenen Logos darzustellen, und zu dem Ende die betreffenden Reden und Aussprüche Christi zusammenstellt und entwickelt. Damit hängt denn auch zusammen, daß Joh. vornehmlich dogmatische Disputationen Jesu mit seinen Gegnern mittheilt. Aber wenn man sagt, in den Synoptikern greife er die Gegner eben nur auf dem sittlichen Gebiete an, im Johannes auf dem dogmatischen, so ist auch das nur ein quantitativer Unterschied. Auch in den synoptischen Streitreden wird das falsche Dogma des Jüdischen Unglaubens bestritten, wie 12, 25 ff. 22, 23 ff. 41 ff., und im Johannes wird der Jüdische Unglaube so sehr bis in seine sittliche Wurzel, den Ehrgeiz, den Mangel an Wahrheitssinn und an Liebe zu Gott, verfolgt, daß man doch am Ende nur sagen kann, dort greife Jesus die sittlichen Erscheinungsformen des Jüdischen Unglaubens an, hier seine innersten sittlichen Wurzeln.

Weder ist der Lehrinhalt der Reden Jesu bey Johannes so einseitig, daß er nicht objectiv als Ergänzung des

synoptischen Lehrinhalts gelten könnte, noch dieser so vollständig und abgeschlossen, daß die Johanneische Darstellung deßhalb als unwahr angesehen werden müßte. Schon die Pauliniſche Lehre von Christo, wenn der Apostel sie nicht etwa rein aus sich erfunden haben soll, setzt mehr dogmatischen Lehrinhalt in den Reden Jesu voraus, als die Synoptiker haben [1]).

Man hat aber die ganze Erscheinung und Handlungsweise im Johannes so verschieden von den synoptischen gefunden, daß man fürchtet, Joh. gebe statt des historischen ein willkührlich gemachtes Bild von Christo. Insbesondere hebt man hervor, daß Jesus, während er in den drey ersten Evangelien anfangs fast verschweige, daß er der Messias sey, dann vor dem Volke und den Feinden nicht viel davon rede, ja selbst den Jüngern verbiete, ihr Bekenntniß seiner Messianischen Würde auszubreiten, bey Johannes von vorn heraus sage, beweise und rühme, daß er der Messias sey.

Allein das wahre faktische Verhältniß in diesem Puncte ist dieß, daß Jesus in den synopt. Evv. so wenig verbietet, ihn als Messias zu bekennen, daß er den Petrus Matth. 16, 17 ff. wegen seines Bekenntnisses lobt und sich freuet, daß einfache Gemüther ihn anzuerkennen vermögen, Matth. 11, 25 ff., daß er Wunder thut, um sich als Messias zu bewähren, und sich gleich in der Bergpredigt, in Parabeln und sonst als Herrn des Messianischen Reiches darstellt. Wenn er nun unter besonderen, uns zum Theil nicht näher bekannten Umständen, z. B. Matth. 16, 20., den Jüngern, an andern Orten aber den Geheilten verbietet, zu sagen, daß er Christus sey, wenn er dämonische Bekenntnisse verschmäht, und oberflächliches Reden Leichtgerührter darüber nicht verbreitet haben will, handelt dieser synoptische Christus nach den jedesmahligen besondern Verhältnissen anders,

1) Vergl. Frommann a. a. O. S. 47 ff. u. 480 ff.

als der Johanneische, der zwar in Worten und Werken von Anfang an bekennt, daß er Christus sey, sich aber dem begeisterten Ausrufe des sinnlich bewegten Volkes, daß er der große erwartete Prophet sey, entzieht Joh. 6, 14. 15., und dem Bekenntniß des Petrus, daß er der Heilige Gottes sey, fast niederschlagend antwortet, einer unter den Zwölfen sey sein Feind 6, 69 u. 70.?

Daß die Substanz der Geschichte Jesu in der Joh. und synoptischen Relation durchaus dieselbe sey, lehrt die Vergleichung der bey aller Eigenthümlichkeit des Johannes ziemlich zahlreichen Parallelen, in denen sogar einige wörtliche Uebereinstimmung bemerkbar wird.

Wenn Johannes die synoptische Tradition im Allgemeinen voraussetzt, so erklärt sich, wie er sowohl vieles dort Erzählte auslassen, als einiges davon aufnehmen konnte. Er erweitert freylich den evangelischen historischen Stoff, nicht nur, indem er einzelne wichtige Begebenheiten erzählt, welche die Synoptiker nicht haben, z. B. die Erweckung des Lazarus, sondern auch, indem er die Dauer des Lehramtes Christi wenigstens um ein ganzes Jahr verlängert, und die Oertlichkeit desselben erweitert. Aber diese Erweiterungen haben meist so viel innere Wahrscheinlichkeit, daß sie der Johanneischen Authentie eher günstig sind. Die längere Wirksamkeit, sodann das frühere und häufigere Auftreten Jesu in Jerusalem zu den Festzeiten, endlich die allmähliche Steigerung des Kampfes zwischen ihm und der hohenpriesterlichen und pharisäischen Parthey, sind an sich historisch wahrscheinliche Thatsachen, und bringen in die synoptische Lebensgeschichte Zusammenhang und natürliche Entwicklung, welche sonst fehlen.

Man hat aber dem Johannes vorgeworfen, daß er fast von Anfang an auf Seiten der Juden nur Unglauben und Feindlichkeit gegen Jesus erblicke, woraus freylich die letzte Katastrophe scheinbar erklärlicher werde, aber viel natürlicher werde doch von den Synoptikern erzählt, daß das Volk Jesu

im Ganzen angehangen habe, daß die feindliche Obrigkeit eben aus Furcht vor dem Volke ihn geschont habe; dagegen erscheine die mysteriöse Art, wie nach Johannes Christus sich den Nachstellungen zu entziehen pflege, ganz willkührlich, und es entstehe der Verdacht, als habe Johannes durch dergleichen Scenen seinen Christus eben nur durch den Contrast verherrlichen wollen. — Allein Joh. leugnet und verschweigt nicht, daß das Volk im Ganzen Christo angehangen, 2, 23. 4, 42. 45. 6, 14. 15. 7, 12. u. a. [1]); er sagt mehr und weniger deutlich, daß jene Anhänglichkeit Christo mehr als einmahl Schutz gewährt, ja daß er diesen Schutz sogar gesucht habe, vergl. 7, 1 – 14. 7, 44. 49. 8, 59. 11, 45 ff. 12, 19. Dabey steht es einem Apostel wohl an, die Errettungsstunden als göttliche Fügungen anzuerkennen. Ueberhaupt aber läßt sich, weil Christus auch nach den Synoptikern fast von Anfang an Widerspruch und Beyfall zugleich fand, recht gut eine zwiefache, gleich historische Darstellung denken, von denen die eine überwiegend den ersten günstigen Eindruck im Volke, und die anziehende, sammelnde Thätigkeit Jesu beschreibt, die andere mehr die kritische, Feindschaft erregende Wirksamkeit, deren Ende der Kreuzestod war.

Der Verrath des Judas, sagt man, sey schon nach der synoptischen Relation ein schwer zu lösendes Räthsel, aber Johannes mache dasselbe durch seine Erklärung aus der Geldsucht des Judas, besonders aber dadurch, daß er

1) Nicht bloß gedenkt er, wie Weiße meint, „eines vorübergehenden Erfolgs, den es Jesu — immer nur bey einem kleinen Theile des Volkes zu erringen gelang." Nach 7, 49. und 12, 19., also noch gegen das Ende, sagen die Pharisäer, die ganze Welt hängt ihm an. Ja 12, 42. sagt Joh. selbst, viele Archonten hätten an Christus geglaubt. Sagen denn die drey ersten Evv. mehr? Und wenn nach Joh. besonders die Wunder das Volk erregen, steht es bey den Synoptikern anders? Hätte Joh. unglücklicher Weise öfter bemerkt, als geschieht, 4, 41 ff. 8, 30. vergl. 6, 68. 7, 40. 41 – 46., daß die Rede Jesu Gläubige gemacht habe, wie schnell würde die neue Kritik sagen: Das lügst Du, die Synoptiker meinen anders!

Jesum von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) 6, 64. 70. 71. den Verrath vorherwissen lasse, zu einem unauflösbaren; das gezieme sich aber nicht für einen Apostel, den Synoptikern gegenüber [1]). Allein, daß jene That, wie viel Plötzliches auch in ihr gewesen seyn mag, nicht rein plötzlich entstand, sondern aus tief verborgenen Fäden nach und nach, ist nach dem Gesetz des sittlichen Lebens ein historisches Postulat. Wenn nun doch auch die Synoptiker in der Verhandlung des Judas mit dem Synedrium, Matth. 26, 14. Mark. 14, 11. Luk. 22, 5., auf die Habsucht des Judas hinweisen, wie kann man die Erklärungsweise des Johannes mit der synoptischen verglichen unhistorisch nennen? Man müßte, wenn Joh. es nicht sagte, vermuthen, daß Christo der böse Zug im Gemüth des Jüngers nicht entgangen sey. Johannes macht aber Christum nicht zur göttlichen Allwissenheit und Prädestination, sondern läßt ihn 6, 70. doch nur von der drohenden Gefahr sprechen, daß einer unter den Zwölfen sein Feind werden könne. Johannes mag dieß zu stark, zu prägnant genommen haben, aber er bewahrt doch den leiseren, allgemeineren Ausdruck Christi. Schwerlich aber würde ein Anderer, als ein Apostel, ein so frühes, weissagendes Wort Christi referirt, oder wenn er es erdichtet, so mäßig ausgedrückt haben.

Es giebt Unvereinbares zwischen Joh. und den Synoptikern. Nach Joh. ist z. B. Christus nicht am ersten Paschatage gekreuzigt worden, sondern Tags zuvor. Eine Vereinigung mit der synoptischen Tagesbestimmung ist unmöglich. Aber die synoptische hat so viel innere Bedenklichkeiten [2]), daß sie leicht der Johanneischen weicht. So gewinnt Joh. selbst bey dem Unvereinbaren.

Spätere Erdichtung ohne und außer aller Geschichte würde zur Vereinigung mit den Synoptikern ungleich ge-

---

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. §. 117.
2) S. m. Commentar zu 18, 28.

schmeidiger seyn, wie z. B. das Evangelium des Nikodemus. Eine solche würde nicht sowohl neue, zum Theil doch spröde Thatsachen hinzufügen, als vielmehr den synoptischen Stoff nur ausmahlend erweitern.

2. Wenn die synoptische Relation die Johanneische nicht als Ungeschichte ausschließt, sondern sogar stellenweise aus derselben Bestätigung, Klarheit, Zusammenhang gewinnt, so liegt darin ein unzerstörbarer Schutz gegen den Verdacht einer spätern Dichtung.

Indeß wäre möglich, daß das Evangelium neben echt historischen Stücken doch so viel dem historischen Charakter und Verhältniß des Apostels Widersprechendes enthielte, daß die Vermuthung entstehen könnte, das Ganze sey, obwohl aus guten Traditionen, doch von einem Späteren willkührlich zusammengedichtet.

So ständen wir vor der zweyten Angriffslinie.

Hier tritt uns zuerst der Einwurf entgegen, daß das Evang. an mehreren Stellen eine mit dem Apostel Johannes, als einem unmittelbaren Zeugen, schwer zu reimende Abhängigkeit von schriftlichen oder mündlichen Traditionen verrathe. Besonders bedenklich erscheine diese Abhängigkeit Kap. 4, 44. 13, 20. 14, 31., wo der Verf. Reminiscenzen aus der synoptischen, gleichviel mündlichen oder schriftlichen, Tradition auf unpassende Weise eingeflochten habe [1]), was um so mehr beweise, daß derselbe nicht der Apostel Johannes seyn könne.

Die Zusammenhangslosigkeit des Ausspruchs, 13, 20. vergl. Matth. 10, 40., ist unleugbar, auch exegetisch schwer zu heben, wenn nicht unmöglich. Aber dieselbe kritisch aus einer Reminiscenz an die Instructionsrede der Apostel Matth. 10., vermöge einer zufälligen, fast lexikalischen (vergl. ἀπόστολος V. 16.) Gedankenverknüpfung, wie sie wohl bey den Synoptikern vorkomme, zu erklären, gestattet

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. §. 81.

die sonstige Compositionsweise des Evangeliums nicht. Eher läßt sich dem ältesten Text eine Glosse zutrauen, als dem Evangelisten eine solche Gedankenlosigkeit. Kap. 4, 44. ist mit der proverbiellen Form des Ausspruchs die Möglichkeit gegeben, daß Jesus denselben zu verschiedenen Zeiten verschieden gebraucht habe. Der geschichtliche Zusammenhang ist dunkel, aber doch nicht unmöglich. Bey 14, 31. giebt selbst Dr. Strauß die Möglichkeit einer Erklärung [1]) zu, wonach die Erzählung gerade recht den Charakter eines Augenzeugen tragen, aber freylich auch den Vorwurf der Unvollständigkeit und Undeutlichkeit verdienen würde. Aber doch lieber dieß, als einem sonst verständigen Schriftsteller ein Gemisch von Gedankenlosigkeit und Ueberlegung aufbürden, welches man Mühe hätte sich zu construiren, wenn, wie Strauß vermuthet, das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν! aus einer verwirrten Reminiscenz an Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. entstanden wäre. Hat der falsche Johannes, wie man meint, sonst Zusammenhang erdichtet, wo ursprünglich keiner war, wie sollte er von dieser Freyheit überall da keinen Gebrauch gemacht haben, wo er doch selber fühlen mußte, daß seine Erinnerungen an Gelesenes oder Gehörtes zusammenhangslos waren. Gewiß hat Johannes nicht gedankenlos, also auch in seinem Sinne nicht zusammenhangslos geschrieben. Aber wenn uns nicht alles gleich in lichtem und leichtem Zusammenhange erscheint, und Joh. die Schuld davon trägt, so folgt doch nur, daß er eben kein Meister im Erzählen war. Wie groß oder gering seine natürliche Gabe im Erzählen und Schreiben war, wissen wir nicht. Aber selbst die Gegner räumen doch gut und glaubhaft erzählte Stücke ein. In der Hitze des Streites ist's erklärlich, aber es ist nie gerecht, nie kritisch, wenn, wie noch Weiße thut, entschieden unechte Stellen, wie 5, 3. 4. und 7, 53 – 8, 11. für echt

1) Vergl. den Commentar zu d. St.

gehalten, oder die unabweislichen Zweifel an der Echtheit von Kap. 21. hartnäckig abgewiesen werden, um nur recht viel augenscheinliche Belege dafür zu haben, daß der vermeintliche Apostel aus trüben Bächen der Tradition geschöpft habe. Das sind stumpfe Waffen!

Aber scharf ist, wenn nicht wieder allzuscharf, was Strauß und Weiße sagen, daß Wundererzählungen, wie die Johanneischen, nie aus unmittelbarem apostolischen Zeugniß, sondern immer nur aus der rein erdichtenden, oder mißverstehenden, mißdeutenden, Parabeln Christi in Wunderwerke Christi verwandelnden Sage entstanden seyn können. Der schlechte traditionelle Grund und Charakter des ganzen Evangeliums wäre so freylich im Voraus entschieden. Aber wird sich dieser Satz je aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters erweisen lassen? Und doch würde nur dieß, nicht die aprioriſche Leugnung oder Behauptung des Wunders entscheiden.

Ein Anderes ist, wenn den Joh. Erzählungen, an denen man sonst die Anschaulichkeit eines Augenzeugen gerühmt hat, Mangel an wahrer Anschaulichkeit und innerer Wahrscheinlichkeit vorgeworfen wird. Hierüber läßt sich auf dem historischen Gebiete streiten. Und in der That, wenn alle Erzählungen des Joh. so durchaus unanschaulich und innerlich unwahrscheinlich sind, wie Weiße beispielsweise von der Erzählung 5, 1 ff. nachgewiesen zu haben glaubt, so ist's um die apostolische Authentie geschehen. Allein vor allem ist zu bedenken, daß die Anschaulichkeit einer Erzählung etwas sehr Relatives ist, sowohl im Geiste und der Absicht des Erzählenden, als für den Hörenden oder Lesenden. Eben an jenem Beyspiele kann man recht sehen, wie leicht die Kritik in solchen Fällen der Gefahr erliegt, an den Schriftsteller übertriebene Forderungen, spitzige Fragen zu stellen, und Schwierigkeiten zu machen nach einem durchaus subjectiven und modernen Maaßstabe, woran der populäre Schriftsteller und seine ersten populären Leser nicht

von weitem denken konnten. Weiße fragt z. B.: wie doch der Kranke am Teiche Bethesda, wenn am Sabbath nicht erlaubt gewesen, ein Kissen oder Bett zu tragen, das seinige an jenem Tage in die Nähe des Teiches geschafft bekommen habe? Könnte Johannes nicht antworten, an jenem Tage eben nicht, — aber was kümmerts mich und meine Leser, an welchem. Die besten Erzähler lassen aus, oder kürzen ab, was zumahl ein so viel späterer Leser gern genauer und vollständiger wüßte. Die Bestrebung der neueren Kritik, in den Joh. Erzählungen Mangel an Anschaulichkeit nachzuweisen, ist eine nothwendige Ermäßigung des früheren Lobes auf Kosten der Synoptiker. Aber denselben alle Anschaulichkeit abzusprechen, wäre eine Paradoxie, welche auf der gegnerischen Seite mit dem Lobe, welches sie dem Geschick des erdichtenden Pseudojohannes zu zollen pflegt, schlecht stimmen würde.

Eine andere Gruppe von Einwürfen bezieht sich theils auf die etwas seltsame Art, wie das persönliche Verhältniß des Apostels zu den Begebenheiten halb versteckt und halb ausgedrückt wird, theils darauf, daß diesem Verhältnisse manches zu wenig zu entsprechen scheint. Aber die Art, wie Johannes sich bezeichnet, als der Jünger, den der Herr lieb hatte, als der andere Jünger, als unmittelbarer Zeuge, ist zwar selten, aber doch individuell und in sich zusammenstimmend genug, dabey zu sehr von der apokryphischen Art abweichend, um betrüglich zu seyn. Indessen, meint Dr. Strauß [1]), hafte daran so lange der Schein des Betrüglichen, als nicht die anderweitigen Dunkelheiten, womit das persönliche Verhältniß des Apostels im Evangelium beschwert bleibe, weggeschafft seyen. Unter diesen sey die beschwerlichste die, daß Johannes seinem eigenen Bruder Jakobus, wenn doch dieser nach den synoptischen Evv. zu den drey bevorzugten Aposteln gehöre, sein Recht so wenig

1) S. Leb. Jesu. §. 73. Bd. 1. 627.

widerfahren lasse, daß er Kap. 1, 35 ff. unter mehreren Berufungsgeschichten auch seine eigene erzähle, den Jakobus aber gar nicht erwähne, ja durch das ganze Evangelium hindurch ihn nicht einmahl nenne.

Dieß wäre allerdings sehr auffallend, wenn die synoptische Berufungsgeschichte der beyden Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. Mark. 1, 16 ff. u. Luk. 5, 1, ff. mit der Johanneischen Kap. 1, 35 ff. identisch wäre, und dabey unbedingte Glaubwürdigkeit hätte. Aber weder das eine noch das andere kann ich zugeben. Recht überlegt, wird mir viel schwerer zu begreifen, wie ein Pseudojohannes Kap. 1, 35 ff. wider die synoptische Tradition die Mitberufung des Jakobus unerwähnt lassen konnte, als daß der wahre Johannes seinen Bruder nicht erwähnt, weil er eben nicht dabey war, als er und Andreas von dem Täufer zu Christo gewiesen wurden und die anderen dort erwähnten Jünger in der Jordanaue und bey der Rückkehr nach Galiläa dazu kamen. Ich zweifle nicht, daß Jakobus, der Bruder des Joh., zu der engeren apostolischen Trias gehörte. Aber doch auch in der synoptischen Relation tritt er gar nicht besonders hervor, sondern eben nur Petrus. Die Apostelgeschichte erwähnt seinen Märtyrertod, aber von seiner apostolischen Wirksamkeit sagt sie kein Wort. So tritt er überall in der Tradition zurück. Wenn er nun in allen den Auftritten, wo Johannes sich und andere Apostel erwähnt, eben nicht hervortrat, zufällig oder nach seiner gewöhnlichen Weise, wie konnte Joh. ihm ein anderes Recht widerfahren lassen, als ihn nicht zu nennen? Verlangt man, Joh. habe des Anstands wegen, oder aus edler Bruderliebe solche Begebenheiten, wo Jakobus sich irgendwie auszeichnete, besonders aufnehmen müssen, so scheint mir dieß für die antike Objectivität des Evangeliums zu modern und subjectiv.

Man sagt aber ferner, der Verf. des Evang. könne weder ein Palästinensischer noch überhaupt ein geborener Jude gewesen seyn. Schon das errege Bedenken, wie ein

Palästinensischer Mann zu der dogmatischen Formel des θεὸς λόγος, überhaupt zu einem so metaphysischen Begriff vom Sohne Gottes gekommen sey. Indessen wolle man zugeben, daß sich dieß aus der längeren Ephesinischen Wirksamkeit des Apostels hinreichend erkläre. Aber wie ein geborener Palästinenser von den Juden, wie von Dritten, denen er gar nicht angehöre, sprechen könne 2, 13. 23. 11, 55. ἡ ἑορτὴ, τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, 8, 17. (wo Jesus das Jüdische Gesetz ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος nennt,) sey schwer zu begreifen, noch schwerer aber, wie derselbe nicht unbedeutende archäologische 7, 52. 9, 7. 11, 49 - 52. u. 1, 28. 3, 23. 4, 5 - 7. geographische Irrthümer hegen könne.

Indessen findet man bey genauerer Betrachtung in den letzteren Stellen, auch in den von de Wette hinzugefügten, 4, 52. 18, 1., anstatt der vermeintlichen geographischen Irrthümer, nur geographische Schwierigkeiten, die uns ein Pseudojohannes wohl schwerlich gemacht haben würde. Die archäologischen Bedenklichkeiten aber 11, 49 - 52. u. 7, 52. verschwinden bey genauerer Auslegung. In der letzten Stelle irrt über das Vaterland der Propheten nicht sowohl Johannes, als das Synedrium, wie er es darstellt. In der ersteren aber meint Joh. nicht, daß der Hohepriester jährlich wechs'le, sondern, daß eben gerade im Leidensjahre Kaiphas Hoherpriester gewesen. Kap. 9, 7. hat die neuere kritische Grammatik die Erklärung von Σιλωάμ durch ἀπεσταλμένος für richtig erklärt, und nur über die Echtheit, den Sinn und Zweck der eingeschalteten Erklärung kann man unbeschadet der Authentie des Ganzen streiten. Endlich aber berücksichtigt man, daß, als Johannes schrieb, die Jüdische Gemeinschaft und Nationalität ihm in religiöser Hinsicht schon innerlich fremd geworden war, so wird man seine Art, von den Juden wie von Dritten zu sprechen oder sprechen zu lassen, natürlich finden.

Aber die Gegner lassen nicht nach. Noch einmahl rufen sie die Reden Jesu, abgesehen von ihrem synoptischen Ver-

hältnisse, als Zeugen gegen die apostolische Authentie des Evangeliums auf. Die bloßen Geschmacksurtheile, die hie und da verlautet sind, von Langerweile an den redseligen und sich wiederholenden, oder von Verdrießlichkeit über die dunklen, kalt abstracten Reden sind kritisch werthlos und kommen nicht in Betracht. Die wahre kritische Frage ist, ob die Reden Jesu so authentisch sind, daß sie von dem Apostel Johannes verfaßt seyn können? Wir werden nachher [1]) zeigen, daß denselben keine buchstäbliche Treue zugeschrieben werden könne, daß insbesondere die längeren, ohne nach Art rhetorischer Geschichtschreiber frey erdichtet zu seyn, doch theils im Ausdruck, theils hie und da in der Gedankenentwicklung zu sehr dem Briefe des Johannes ähneln, als daß man sie für absolut authentisch halten dürfte. Unter dieser Voraussetzung würde der Einwurf wegfallen, daß der Apostel Johannes schwerlich ohne Hülfe von Denkschriften aus früherer Zeit, eigenen oder fremden, die sich nicht nachweisen lassen, so lange Unterredungen im Gedächtniß treu hätte behalten können, aber die Frage würde bleiben, ob die Reden, insbesondere die Unterredungen, ihre freyere Behandlung zugegeben, dem Charakter eines unmittelbaren Augenzeugen entsprechen, oder nicht?

Weiße, davon ausgehend, daß es schwer sey, die Johanneische Echtheit des ersten Briefes zu leugnen, findet gerade in der Uebereinstimmung der Reden mit dem Briefe eine Bürgschaft dafür, daß das Ev. zu seiner ursprünglichen Substanz echte Johanneische *λόγια Κυρίου* habe. Indessen ist die Echtheit dieses Briefes nicht weniger problematisch. Aber die theilweise Uebereinstimmung der Aussprüche Christi bey Johannes mit den synoptischen, ferner die überall sichtbare Selbstbeherrschung des Verf. in der freyen Behandlung der Reden, endlich die Ehrlichkeit und Treue in der Mittheilung ursprünglich unverstandener Aussprüche

1) S. §. 14.

Christi, — dieß alles zusammen begründet die Ueberzeugung, daß wir in den Joh. Reden eine hinreichende Substanz echter Worte Christi haben. Nun wirft man aber der Joh. Composition besonders zweyerley vor, woraus das Unhistorische und somit das Unapostolische derselben erhelle. Das Eine ist, daß Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen fast ganz auf dieselbe Weise rede, zu Nikodemus, wie zu der Samaritanerin und dem Volke in der Synagoge von Kapernaum, hier nicht verständlicher, als dort. Das Andere ist, daß man an den Zwischenreden, Erwiederungen nicht selten die Angemessenheit und die gehörige Verschiedenheit vermisse, daß, wie die Reden Christi eine stehende Manier und verdrießliche Einförmigkeit haben, so die Unterredenden, Geneigte (Nikodemus) und Abgeneigte, Schüler und Feinde, auf gleiche Weise in fleischlichem Unverstande und Mißverstand befangen erscheinen [1]).

In diesem doppelten Vorwurfe ist zweyerley wahr. Eine gewisse Einförmigkeit der Reden und Unterredungen, auch eine gewisse hie und da bemerkbare Unangemessenheit der Fragen und Antworten kann nicht geleugnet werden.

Allein jene Einförmigkeit hat an der individuellen Verschiedenheit der Personen und Scenen so sehr ihre Grenze, daß sie, je mehr man die einzelnen Unterredungen vergleicht, gemildert wird und aufhört, anstößig zu seyn. So antwortet doch die Samaritanerin ganz anders, als Nikodemus, und dieser wird von Christus anders behandelt, als jene. So ist auch der Gedankeninhalt dort ein anderer, als hier. Eben so sind die Unterredungen Kap. 5. 6. u. 8. zwar gleich polemischer Art, aber Veranlassung, Unterbrechung und Fortgang durchaus verschieden. In dieser Ermäßigung scheint mir die Einförmigkeit ihren Grund darin zu haben, daß Johannes sich aus dem Totaleindruck der Reden und Unterredungen Christi gewisse allgemeine

1) S. Strauß a. a. O. Bd. 1. S. 730 ff.

Grundgedanken, gewisse Grundtypen abstrahirt hatte, und diese bey aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in seiner Composition hervortreten läßt. Dazu kommt, daß Joh., wie sein Brief zeigt, eine gewisse Neigung hat, Aehnliches zusammenzustellen, und überall darauf aus ist, die Grundideen, die einfachen Grundgegensätze im Leben und in der Lehre Jesu hervorzuheben.

Was aber die Gegner und Zwischenredner in den Gesprächen betrifft, so kann man sich denken, daß Joh. dabey von dem allgemeinen, historisch vollkommen wahren Eindruck ausging, daß Jesus überall mit fleischlichem Unverstand und Mißverstand zu kämpfen hatte, selbst bey seinen Jüngern, die oft das Einfachste nicht verstanden. In den synoptischen Evangelien erscheinen die Gegner, die Jünger, die Geneigten und Ungeneigten wesentlich nicht anders, vergl. Matth. 13, 10–15., wo das Nichtverstehen von Seiten der Hörer sogar als Erfüllung einer Weissagung betrachtet wird, ferner 13, 36. 15, 15 ff. 16, 5–12. Selbst da, wo die Pharisäer und Sadducäer in den synopt. Relationen spitzfindig klug sprechen, machen sie doch den Eindruck geistiger oder geistlicher Verschlossenheit und Beschränktheit, die am Ende so weit ging, sich in der Kreuzigung Christi ein bleibendes Denkmahl zu errichten. Mag daher Joh. hie und da die fleischliche Denkweise der Juden etwas zu stark hervortreten lassen, — oft aber liegt dieß nur in der Auslassung von Mittelgliedern der Unterredung, — genug, erdichtet, erfunden, um nur durch den Contrast seinen Christus zu verherrlichen, hat er sie nicht.

Mit jener Auslassung von Mittelgliedern, überhaupt mit der nicht seltenen summarischen Relation der Unterredungen hängt zusammen, daß Frage und Antwort zuweilen incongruent sind. Am meisten bemerkt man dieß bey sogenannten Oxymoren oder Räthselworten, welche bey Johannes Christus nicht weniger liebt, als der Täufer. In solchen Fällen mag der geistliche Unverstand der Unterredenden

nur zu natürlich gewesen seyn. Ein späterer, rein erdichtender Erzähler, den kein historischer Stoff band, würde uns Schwierigkeiten der Art eher erspart, als gemacht haben.

So ist nach meiner Ueberzeugung auch die zweyte Angriffslinie nicht stark genug, um die Authentie des Joh. Evangeliums zu besiegen.

Keinem aufmerksamen Beobachter aber kann entgehen, daß an manchen Puncten des Streites die Entscheidung mehr auf subjectiven Auffassungen, Standpuncten, Voraussetzungen, als rein objectiven, für sich sprechenden Thatsachen beruht. Man kommt am Ende von beyden Seiten auf eine allgemeinere, apologetische Frage, ob eine historische Person, wie der Christus der apostolischen Tradition, überhaupt möglich oder denkbar sey. Hier liegen die speculativen Triarier im Hinterhalte mit ihrer Verneinung. Ihnen gegenüber aber steht die alte erfahrene Macht des religiösen Glaubens. Dieser Glaube hält dafür, daß einem Apostel möglich war, Wunder von Christo wirklich zu erleben und einen Eindruck von Christo zu bekommen, der ihn, wenn auch nach Jahren, trieb, die überschwengliche Hoheit des Meisters überschwenglich zu schildern ohne alle Erdichtung. Dieß ist eine Voraussetzung, sagt man, ein Vorurtheil vor der Geschichte. Aber, setzen jene Speculativen nichts voraus? Wunder sind nicht möglich, sagen sie. Dann sind sie freylich auch nicht wirklich. Dann hat auch kein Zwölfjünger mit gesunden Sinnen von Christo Wunder erleben und erzählen können. Und wenn Jesus eben nur den Eindruck eines ausgezeichneten Rabbi gemacht haben kann, dann kann auch Johannes keinen höheren empfangen haben. In der That, sind diese Prämissen richtig, dann ist auch der Schluß, daß das Evangelium nicht von Johannes sey, unüberwindlich. Allein wo ist die Unmöglichkeit des neutest. Wunders und eines eingebornen Sohnes Gottes im Sinne der Evangelien ausgemacht? Wo dieselbe ein erwiesenes historisches Axiom? So steht im schlimmsten Falle eben

nur eine bestrittene Voraussetzung gegen die andere, keineswegs eine ausgemachte Thatsache gegen eine zweifelhafte. Das aber steht fest, daß die Apostel und mit ihnen die apostolische Kirche Wunder für wirklich gehalten haben. Dieß war ihr Glaube. Aber so lange die philosophische Wissenschaft, — nicht irgend eine philosophische Schule oder Secte, — jenen Glauben nicht als Unsinn oder Unvernunft rechtmäßig zu verdammen vermag, sondern immer von Neuem Lust und Kraft hat, ihn vor sich zu rechtfertigen, wird die Vertheidigung der Authentie des Joh. Evang. auf dem historischen Gebiete aus gläubigen Voraussetzungen ihr wissenschaftliches Recht und ihre wissenschaftliche Geltung behalten.

§. 8.

Die Hypothese von der theilweisen Echtheit und Unechtheit des Evangeliums, und die Integrität desselben.

Der Streit über das Joh. Evangelium hat mit der Bezweiflung der totalen und absoluten Echtheit desselben angefangen, seine Höhe in der reinen Verneinung aller Echtheit erreicht, jetzt aber im Kreislauf trifft er wieder auf solche, welche nach Abwägung aller Für und Wider nur in der Theilung oder Vermittlung Wahrheit und Ruhe finden. Unter diesen ragt Weiße mit seiner Hypothese von der theilweisen Echtheit und Unechtheit des Evang. hervor. Nachdem früher von Eckermann, Vogel, nachher von Paulus Aehnliches in Anregung gebracht worden war, hat Weiße diese Hypothese völlig ausgebildet, und gezeigt, wie weit man auf diesem Wege kommen könne.

Weiße bekennt, daß das äußere historische Gewicht der Zeugnisse für die Echtheit des Evang. und des ersten Briefes bey aller inneren Unwahrscheinlichkeit der Sache selbst so mächtig sey, daß er, wiewohl höchst ungern, die totale Echtheit des Briefes einräume, dem gemäß aber die Echtheit des Evangeliums nicht rein zu leugnen vermöge. Von der andern Seite aber enthalte das Evangelium so viel dem

synoptischen, in sich höchst wahrscheinlichen Bilde von Christo Widersprechendes, Unhistorisches, Undenkbares u. s. w., daß man sich nur helfen könne, wenn man einen echten Joh. Kern und eine spätere Umhüllung oder Schaale unterscheide. Jener Kern liege in dem didaktischen Theile des Evangeliums, bestehend aus Reden Jesu, auch des Täufers, vielleicht auch eigenen Betrachtungen des Evangelisten, gewiß aber dem Prolog. Diese Johanneischen Studien (so nennt W. die echt apostolischen Aufzeichnungen) seyen etwa so entstanden, daß Joh., getrieben von dem Interesse eines Lehrzusammenhanges, der sich, nicht ohne eigene productive Thätigkeit, mehr auf Anlaß der Lehre seines Meisters, als unmittelbar durch dieselbe in seinem Geiste gebildet habe, darauf ausgegangen sey, eben diesen Zusammenhang auch in der Lehre des Meisters selbst wieder zu finden. Zu diesem Behufe habe er dann für sich selbst, nicht zunächst zur Mittheilung für Andere, dasjenige, was ihm von den Reden Jesu noch erinnerlich war, im Lichte dieses Zusammenhanges noch einmahl darzustellen versucht. So könne man sich auch erklären, wie in diesen Studien mehr ein Christusbegriff, als ein Christusbild erscheine, jener „abstracte Allgemeinbegriff eines menschgewordenen Logos, ohne bestimmte Individualität seiner in der formlosen Unendlichkeit der Menschenliebe, Demuth und frommen Hingebung zerfließenden Gestalt." Sey nun schon dieß nichts wahrhaft Historisches, aber doch Johanneisches, so sey alles Uebrige im Evangelium, alles Erzählende namentlich eben so unjohanneisch, als unhistorisch, in dem Grade, in welchem es von dem Synoptischen abweiche. Alles, was Bretschneider und Strauß dagegen gesagt, sey vollkommen wahr. Man habe sich aber die Composition des Ganzen so zu denken, daß, wie Kap. 21. vergl. 19, 35. deutlich verrathe, nach dem Tode des Apostels „in Anhängern und Schülern" der Gedanke entstanden sey, jene Studien in der Form, von welcher es hin und wieder vielleicht das Ansehn haben konnte,

als habe der Apostel selbst sie ihnen zu geben beabsichtigt, auch Andern bekannt zu machen. Diese, oder vielmehr dieser, Bearbeiter hätte wohl auch aus der mündlichen Erzählung des Johannes, worin dieser eben kein Meister gewesen sey, und aus zerstreueten Notizen der sonstigen mündlichen Tradition eine evangelische Geschichte mit dem Anspruch auf Vollständigkeit oder wenigstens auf Uebersichtlichkeit, — freylich schlecht genug, und in großer Täuschung über die vorhandenen Mittel, — zusammengestellt. So sey das Evangelium κατὰ Ἰωάννην entstanden, und leider bald genug, aber doch erst etwa seit Theophilus von Antiochien, für ein gänzlich echtes Werk des Johannes gehalten worden [1]).

Diese Hypothese scheint sehr scharfsinnig, aber wahrhaft vermittelnd, gerecht theilend ist sie nicht. Ist es ein Lob, die negative Kritik von allem Zwang zu befreyen, so gebührt ihr dieß Lob im höchsten Grade. Nichts nöthigt, etwas für rein Johanneisch zu halten, der Bearbeiter kann überall dabey seyn. Ist etwas Johanneisch, so steht frey, es für unhistorisch zu halten, da der Apostel ein ganz unhistorisches Gemüth war; Aussprüche Jesu, die er erzählt, können auch einen andern Sinn und Zusammenhang haben, und das Faktische kann anders geschehen seyn. So wird wenigstens die Hypothese ausgeführt [2]).

Aber die Hypothese könnte eben nur so ungerecht ausgeführt, an sich aber wohl begründet seyn.

---

1) S. die evang. Geschichte, Bd. 1. S. 96 - 132. Bd. 2. S. 184 ff. 486 ff. 520 ff.

2) S. Bd. 2. S. 183 ff. Besonders vergl. S. 215. Die beyden prägnantesten Aussprüche Kap. 4, 14. u. 23. 24. z. B. sollen nach Weiße den Stempel der Echtheit tragen, wiewohl es sehr möglich sey, daß sie in einem andern Zusammenhange gesagt wären. Eben so möchte W. vorziehen, V. 31. u. 32. in diesem Kapitel in einem andern Zusammenhange gesagt zu denken, da sie bey Gelegenheit der Ablehnung einer wirklichen Speise einen Beygeschmack von Prahlerischem zu enthalten scheinen. Freylich könne von diesem Scheine der Joh. Christus überhaupt nicht freygesprochen werden.

In der kirchlichen Tradition will sie nur so viel Grund haben, daß sie dem Evangelium nicht alles echt Johanneische abspricht, vielmehr einige schriftliche Johanneische Studien zuspricht. Aber es ist schlimm, einer Tradition, welche ganzes Vertrauen fordert, kaum halbes zu schenken, und dazu mit dem Vorbehalt, daß sie eigentlich und innerlich gar keins verdient [1]). Die Hypothese soll die Tradition mit den widersprechenden Erscheinungen im Evangelium in Uebereinstimmung bringen. Sie bedient sich dabey der Analogie der Traditionen über das Evangelium des Matthäus und Markus bey Papias. Es ist aber die Frage, ob diese wirklich auf zum Grunde liegende schriftliche Studien der benannten Evangelisten hinweisen. Gesetzt dieß wäre der Fall, so fragt sich weiter, ob auch das Joh. Evangelium und seine Tradition nach dieser Analogie zu begreifen sey? Schon Lukas nicht, geschweige Johannes. Nach Weiße aber soll die Tradition bis Theophilus von Antioch. kaum selber daran gedacht haben, daß das ganze Evangel. von Johannes sey. Wie kommt es denn aber, daß ihr darüber nie ein Wörtchen entfällt? Wir wären zufrieden, wenn sie nur halb so viel von Joh. Studien sagte, als Papias von den λογίοις bey Matthäus. Ist dieß ein zufälliges Unglück, oder hat die Tradition von Anfang an den Eindruck des Joh. Evang., als eines ursprünglichen Ganzen, gehabt?

Hat die Tradition sich über das Evangelium so sehr geirrt, so konnte sie auch über den Brief im Irrthum seyn, und wenn, wie Weiße meint, an sich ungleich wahrscheinlicher ist, daß die Apokalypse von Johannes ist, alles andere Johanneische im N. T. nicht, wie kann man sich auf eine solche wirrige Tradition wegen der Johanneischen

1) „Nach Gründen innerer Wahrscheinlichkeit, sagt W. 1, 98 Anm., würden wir uns weit eher entschließen, den Apostel Joh. für den Verf. der Apokalypse zu erkennen, als für den des Briefes und der Reden im Evangelium."

Studien, von denen sie uns nichts von Weitem zuwinkt, nur einigermaßen verlassen?

So hat in der That die Hypothese in der Tradition gar keinen wahren Grund, desto mehr aber soll sie, nach Weiße, in dem Evangelium selbst haben.

Kap. 21. vergl. 19, 35. soll bezeugen, daß das Evang. vor seiner Veröffentlichung durch fremde Hände gegangen sey und Zusätze erhalten habe. Von Kap. 21. bin ich selbst überzeugt, daß es ein Zusatz fremder Hand ist; aber woraus folgt, daß er vor der Veröffentlichung des Ganzen gemacht ist? Sprache, Erzählungsweise, Mangel an Zusammenhang im Anfang verrathen den Zusatz, aber doch nur, wenn die andern 20 Kapitel echt, wenigstens ein ursprüngliches Ganzes sind. Oder soll diese 20 Kapitel ein früherer Bearbeiter geschrieben haben, Kap. 21. ein späterer, und ein noch späterer die beyden letzten Verse dieses Kapitels? Aber in dem Grade, in welchem die Bearbeiter sich mehren, wird die Erscheinung des Ganzen, statt enträthselt, räthselhafter.

Kap. 19, 35. soll nicht von dem Apostel, sondern eben dem Manne geschrieben seyn, der 21, 24. 25. hinzugethan hat; dieser hätte 1 Brief 5, 6. vor sich gehabt, denn darauf spiele die Stelle für jeden Hörenden und Unbefangenen an. Ich bin befangen oder taub genug, die Anspielung nicht zu hören; der Gedanke ist ein ganz anderer. Aber davon abgesehen, wenn Gedanke und Ausdruck so ganz wie im Briefe wären, so müßte ja nach der Hauptvoraussetzung der Hypothese eben der Apostel den Satz geschrieben haben. Im schlimmsten Falle könnte man doch nur sagen, daß ein Anderer die Bemerkung parenthetisch eingeschaltet hätte. Aber warum sagt dieser Wunderliche nicht statt ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι u. s. w., wie 21, 24. οἶδα oder οἴδαμεν u. s. w.? Das Perfectum μεμαρτύρηκεν verräth so wenig eine spätere Hand, als es 1, 34. im Munde des Täufers ein längst vergangenes Zeugniß ausdrücken soll.

Aber gesetzt, die Hypothese hätte weniger an einzelnen Stellen, desto mehr aber an dem Ton und Wesen des Ganzen ihren Halt, so müßte doch durch das Ganze hindurch der Unterschied der Johanneischen Studien und der Bearbeitung des Ganzen bestimmt erkennbar seyn.

Das Nächste wäre, an der Sprache den Johannes von seinem Bearbeiter zu unterscheiden. Aber bis auf Kap. 21. zeigt sich auch dem aufmerksamsten Lauscher nirgends eine Spur von Verschiedenheit der Sprache. Weiße selbst giebt die Einheit der Sprache im Lexikalischen und Grammatischen auch völlig zu, es würde ihm auch nichts helfen, sie zu leugnen. Allein er meint das darin liegende Gegengewicht dadurch aufzuheben, daß er fingirt, „der Ueberarbeiter habe bey geringer Selbstständigkeit des Geistes und innerhalb der gemeinsamen Sphäre hellenistischer Bildung, sich seinem Vorgänger, dem Apostel, auf eine Weise anschließen können, welche bey rein philologischer Betrachtung den verschiedenen Ursprung der Theile nicht eben empfindlich hervortreten lasse." Wie? Ein schlechter Schriftsteller, ein Mann, wie es heißt, von wenig schriftstellerischem Talent und Uebung, soll in einer an sich so sehr schlechten, haltlosen Schrift doch die Kunst verstanden haben, den Joh. Styl, der neben dem Paulinischen im N. T. der eigenthümlichste ist, so nachzubilden, daß die philologische Betrachtung keinen Unterschied findet oder empfindet? Dieß mag Nichtphilologen glaublich vorkommen, für Andere wird es ein unglaublicher Widerspruch bleiben. Weiße könnte das Verhältniß des zweyten und dritten Briefes zum ersten, wenn er jene beyden für unecht hielte, für sich anführen. Aber daß diese Briefe bezweifelt werden, beruht ja zum Theil auf Spuren der Sprachverschiedenheit und der Nachbildung, welche freylich leise sind. Aber wie stark müßten, darnach zu urtheilen, in den 20 Kapiteln des Evangeliums die Spuren der Verschiedenheit seyn!

Allein zugegeben, der Bearbeiter hätte die Joh. Sprache

durchweg wohlverstanden nachzubilden, irgendwie im Inhalt müßten sich doch sichere Kriterien des Unterschiedes entdecken lassen.

Im Allgemeinen soll nach Weiße der Unterschied in der Discrepanz des didaktischen (Reden) und erzählenden Theiles liegen. Diese sey so groß, daß das Lob, das Werk sey wie aus einem Gusse entstanden, als ganz nichtig erscheine. Aber beyde Theile sollen doch nicht so auseinander klaffen, daß man eben nur sagen könne, wo erzählt werde, da sey der Ueberarbeiter, wo geredet werde von Christo, Johannes. Ja der sonst gänzlich ungeschickte Mann hat es nach W. verstanden, seinen erzählenden Theil dem vorgefundenen gehörig anzupassen. Wie seltsam nun, daß die Discrepanz doch keinem Unbefangenen entgehen soll! Aber worin liegt denn dieselbe? Darin, daß das Thatsächliche, der erzählende Theil mit der synoptischen Geschichte Jesu nicht übereinstimmt und in keiner Art das unmittelbare Zeugenthum eines Apostels ausdrückt, die Reden dagegen wirkliche Aussprüche Jesu, und der didaktische Theil überhaupt Ansichten und Anschauungen enthalten, welche man nach Vergleichung des ersten Briefes für ursprünglich von Johannes verfaßt halten könne. Aber wo und wie läuft nun die theilende Schnur? Auf der erzählenden Seite können nach Weiße auch Joh. Studien liegen, selbst in den Theilen der Geschichte, die man gar nicht für wahr halten kann, denn Johannes war, wie Weiße wissen will, auch ein schlechter Erzähler [1]). So kann man auch nicht einmahl sagen, wo gut erzählt werde, sey eine Joh. Studie,

1) Dieselben Charaktereigenschaften, heißt es Bd. 1. S. 119., welche seine schriftlichen Aufzeichnungen zu etwas ganz anderem, als treuen Relationen der Reden und Aeußerungen seines Meisters machten, ließen ihn auch im Kreise seiner Schüler und Freunde nicht leicht zu einfach berichtenden Erzählungen der Art kommen, woraus diese sich ein gleich anschauliches Bild von der Persönlichkeit und Laufbahn Christi hätten entwerfen können, wie Markus aus den Erzählungen des Petrus.

wo schlecht, die Ueberarbeitung. Sonst könnte man wohl denken, je detaillirter und anschaulicher erzählt werde, desto mehr höre man den Johannes selbst. Aber auch das ist nach Weiße täuschend. Woran soll man sich nun halten? Wenn denn nur die didaktische Seite rein Johanneisch wäre! Aber auch dieß ist nicht der Fall. Das von der synoptischen Redeweise Jesu Abweichende, das Abstracte, Pointenlose darin soll auch von Johannes selbst herrühren können. Aber das Incongruente in den Dialogen, ja das Dialogische überhaupt sey von späterer Hand. Nun gut! So setzen wir alles Dialogische, weil es eben fast überall Incongruenzen enthalten soll, auf Rechnung des schlechten Ueberarbeiters. Aber nein, Johannes soll auch hin und wieder schon selbst sich die dankloſe Mühe des Dialogisirens gegeben haben. Woran halten wir nun nach dieser Hypothese den Johannes fest, woran den Ueberarbeiter? Auf einem schlimmeren kritischen Verirschemel hat Joh. nie gesessen. So kann am Ende nichts und alles Johanneisch seyn, je nachdem es dem Kritiker bequem ist.

So ist, weil es an allen festhaltigen Merkmahlen des Echten und Unechten fehlt, wenigstens diese Theilungshypothese eben so unausführbar als ungegründet. Ueberhaupt aber ist die Ganzheit und Einheit des Evangeliums ein zu hartes Gestein, oder ein zu gutes Gemäuer für jede Theilungshypothese. Indessen eben diese Einheit und Ganzheit nimmt Weiße entschieden in Anspruch. Er leugnet allen inneren wahren Zusammenhang im Evangelium. Planloser sey nichts, klagt er, als die Auswahl der Begebenheiten: nur wovon der Ueberarbeiter zufällig Kunde gehabt, oder wozu die vorliegenden Johanneischen Studien Anknüpfungspuncte geboten, habe der planlose Verf. aufgenommen. Auch die Joh. Studien, die Reden, seyen von jeder Absichtlichkeit im Entwurf und in der Ausführung fern gewesen. Wie aber? Soll nicht Joh. die Reden Jesu componirt haben, um seinen eigenen Lehrzusammenhang

darin wieder zu finden oder darzustellen? Soll nicht der Bearbeiter nicht nur den bestimmten Zweck, die Aufsätze des Joh. in einer verständlichen Form nach dem Geschmack seiner Leser mitzutheilen, sondern auch die Absicht gehabt haben, freylich gedankenlos, eine übersichtliche und vollständige Lebensgeschichte Jesu von der Taufe an zu geben? Man könnte sich hiernach denken, daß der schlechte Schriftsteller seinen Plan oder Zweck eben nur schlecht ausgeführt habe. Aber nein, — da die Angabe des Planes oder Zweckes überall fehle (auch 20, 31.?), so sey der Argwohn, daß dem Werke gar kein Plan zum Grunde gelegen habe, begründet genug. So wäre der Schriftsteller in sofern auch entschuldigt, wenn in seinem Evangelium kein Plan zu Tage käme. Aber das Werk hat doch auch wieder Zusammenhang, es soll ihm eine gewisse Gesammtanschauung vom Leben und Wirken Jesu zum Grunde liegen. Ja die fixe Idee, daß Jesus dem Hasse der Volkshäupter unterlegen sey, soll den Verf. bewogen haben, Jesum gleich von vorn herein, von seinem ersten Auftreten in einem ununterbrochenen Kampfe mit den Juden begriffen zu zeigen. Noch mehr, der Verf. verräth nach W. eine gewisse mühsame Sorgfalt, sich in dem Schauplatz und der Persönlichkeit zu orientiren, und die Absicht, durch nähere Charakterisirungen der Orte und Personen, und zum Theil durch zweckmäßige Bezüglichkeit der Begebenheiten auf einander, seinen Lesern gleiche Mühe zu ersparen. Und doch ist der Mann ein planloser Schriftsteller und sein Werk voll gedankenloser Zufälligkeit.

Wir werden später den Zusammenhang und das Planmäßige der Composition nachzuweisen versuchen. Hier aber darf nicht verschwiegen werden, daß eine Hypothese, die in ihrer eigenen Darstellung so voll innerer Widersprüche ist, weder das Evangelium der Zusammenhangslosigkeit, noch seine Vertheidiger beständig der Befangenheit zu bezüchtigen berechtigt ist.

Wir ziehen aus dem Bisherigen den Schluß, daß die innere Integrität des Evangeliums auch der neuesten Vermittlungs- und Theilungshypothese gegenüber besteht, und daß die Kritik nur zwischen der totalen und ursprünglichen Echtheit oder Unechtheit des Evangeliums zu wählen und zu entscheiden hat.

Eine andere Frage ist, ob das Evangelium diplomatisch in ursprünglicher Integrität überliefert ist.

Es wäre an sich möglich, daß ursprüngliche Bestandtheile des Evang. verloren gegangen sind. Aber weder die diplomatische noch exegetische Kritik hat je die leisesten Spuren eines solchen Verlustes entdecken können.

Dagegen sind hinreichende Verdachtsgründe vorhanden, daß das Evangelium nach dem vulgären Texte an einigen Stellen interpolirt ist. Die Interpolationen 5, 3. 4. und 7, 53. – 8, 1 – 11. sind in der neueren Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden. Die letztere hat Lachmann schon mit allem Fug aus dem Texte verwiesen. Streitig ist und bleibt, ob das Schlußkapitel (21.) authentisch ist oder ein sehr alter Zusatz. Nur über 21, 24. 25. vereinigt man sich immer mehr, daß diese Verse von einer unbekannten Hand hinzugefügt sind, aber so früh, daß sie sich in allen Auctoritäten finden.

Die genauere, entscheidende Untersuchung über diese Stellen bleibt der Auslegung vorbehalten.

Daß das Joh. Evang. nicht unbedeutende Interpolationen erfahren hat, hat für den Kenner der ältesten Textesgeschichte nichts Befremdendes. Gerade die Evangelien waren am geeignetsten, traditionelle Zusätze aufzunehmen. Das Joh. Evang. hat nur den Vorzug, daß man sie im Zusammenhange des Ganzen leichter erkennt, als in den drey ersten Evangelien.

Außerdem entſteht 13, 20. aus dem Mangel an klarem und beſtimmtem Zuſammenhange der Verdacht einer Gloſſe [1]). Aber es fehlt an hinreichenden Gründen zur Entſcheidung. Dagegen ſind die Interpolationen, welche Dieffenbach [2]) und ſpäterhin Schultheß [3]) in mehreren Stellen, der letztere namentlich in dem Prolog, gefunden zu haben glaubten, nichts als Schein, den eine ſorgſamere und genauere Auslegung leicht zerſtreuet [4]).

Ein höchſt merkwürdiges Beyſpiel von Verſtümmelung und Interpolation des Johanneiſchen Evangeliums iſt der Codex Evangelii Iohannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, von welchem zuerſt der verſtorbene Biſchof, Dr. Münter, in ſeiner Notitia codicis Graeci evangelium Ioannis variatum continentis, Havniae 1828. 8. Kunde gab. Die Erſcheinung hat auf den erſten Anblick etwas Myſteriöſes. Eine Griech. Handſchrift, im heiligen Archiv der Templer (von Münter Johannitiſche Chriſten genannt), angeblich Abſchrift eines älteren Codex in einer Kloſterbibliothek auf dem Berge Athos, nach manchen Merkmahlen im 13ten Jhdte geſchrieben, enthält in 19 Abſchnitten oder Evangelien (Evangeliſchen Lectionen), welche unſern Kapiteln entſprechen, das Evangelium des Johannes. Kap. 20 und 21. fehlen; ſie ſind

---

1) S. m. Commentar zu d. St. Ueber die frühe Corruption des Johanneiſchen Textes und deren eigenthümliche Art vergl. Eichhorns Einleit. 2. p. 273 ff.

2) Ueber einige wahrſcheinliche Interpolationen im Evangelium Johannis in dem kritiſchen Journal der neueſten theologiſchen Litteratur, von Bertholdt. Bd. 5. Stück 1. Die Interpolationen ſind: Kap. 3, 5. ἐξ ὕδατος καὶ. 4, 22. (der ganze Vers) 11, 4. ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 11, 41. bis auf die Worte: πάτερ — ἤκουσάς μου. 13, 10. ἤ vor τοὺς πόδας u. ſ. w. 17, 3. der Satz καὶ — χριστόν.

3) Exeget. theol. Forſchungen, Bd. 3. Stück 2.

4) Vergl. gegen Dieffenbach Bengels Archiv, Bd. 2. St. 3. S. 775 ff. und Tübinger Programm: nonnulla ad authentiam Ev. Ioan. vindicandam. 1818. Gegen Schultheß Bengels Archiv, Bd. 8. oder Neues Archiv, Bd. 4. St. 2. S. 450 ff.

absichtlich weggelassen. Keins der übrigen Kapitel ist ohne Auslassungen von einzelnen Wörtern, Sätzen, Versen; überall stößt man auf willkührliche Umänderungen, Zusätze. Die Willkühr kann nicht größer gedacht werden. Aber sie hat ihre Regel. Sämmtlichen Veränderungen liegt ein bestimmtes dogmatisches System zum Grunde. Die Hauptzüge desselben sind: eine von der kirchlichen abweichende Trinitätslehre, wonach besonders der Prolog verstümmelt wird; eine bestimmte Abweisung des göttlichen Ursprungs und Wesens der Person und Lehre Jesu, welche letztere aus Griechischer und Aegyptischer Weisheit hergeleitet wird; eine entschiedene Verwerfung der Weissagungen auf ihn, so wie der von ihm verrichteten Wunder, welche durch Auslassungen und leise Aenderungen in natürliche Begebenheiten verwandelt werden; ein geflissentliches Hervorheben der Gnosis Jesu, und eine besondere Ansicht von der Taufe Jesu; endlich eine besondere Verehrung des Apostels Johannes, der nach einer Interpolation 17, 26. von Christo selbst als „unser Vater", als Haupt der Apostelgemeinschaft, dargestellt wird, — dagegen eine entschiedene Herabsetzung des Apostels Petrus.

Dr. Münter begnügte sich zu zeigen, daß die beyspiellose Verfälschung des Joh. Textes keiner gnostischen oder gnostisirenden Secte, überhaupt keiner Religionsparthey der früheren Jahrhunderte angehöre. Aber weder er, noch Ullmann [1]), noch irgend ein Anderer, welche die merkwürdige Erscheinung öffentlich besprachen, wagten eine positive Erklärung davon zu geben. So schien das Räthsel einstweilen ungelöst bleiben zu sollen, bis es kürzlich von Dr. Thilo in seinem Codex apocryphus N. T. [2]) auf eine Weise gelöst ist, daß alle Widerrede vergebens ist. Ich

1) S. theol. Studien und Kritiken, 1. 818 ff.

2) Tom. 1. p. 819 - 883. Hier ist auch die Notitia Codicis wiederholt und berichtigt.

beschränke mich darauf, die Resultate dieser eben so gründlich gelehrten als anziehenden Untersuchung kurz anzugeben.

Die Handschrift ist wahrscheinlich aus dem 18ten Jhdte und ganz und gar ein Product der neuen Templersecte in Frankreich, in deren Archiv sie sich befindet, als der zweyte Theil eines handschriftlichen Werkes, dessen erster Theil das sogenannte Leviticum dieser Secte enthält, von welchem uns der unlängst verstorbene Bischof Gregoire genauere Kunde gegeben [1]). Der übereinstimmende Inhalt eben dieses Leviticums, worin die Hauptpuncte der Lehre, die heil. Gebräuche und Ordnungen der neuen Templer ebenfalls Griechisch und wie aus alter Zeit niedergeschrieben sind, mit dem Johanneischen Codex setzt es außer allem Zweifel, daß die Verfälschung das Werk eines Anhängers jener Secte ist, in Frankreich oder auch in Griechenland verfertigt, um die deistisch pantheistische Corruption des Christenthumes, die der Secte eigenthümlich ist, durch eine evangelische Auctorität zu kanonisiren, wenigstens als uralt darzustellen.

So ist der Betrug entdeckt, und zugleich zur Warnung unserer Zeit eine Carricatur von Richtungen und Bestrebungen vorgehalten worden, welche in andern Verbindungen und Verhältnissen den Schein der Unschuld und Wissenschaftlichkeit haben, in ihrer vollen Krankhaftigkeit und consequenten Ausführung aber zu keinem andern Resultate führen, als daß man aus den heiligen Urkunden des N. T. nach Belieben macht, was man eben will.

§. 9.

Kanonicität. Falsche und echte Vorliebe.

Wer die Johanneische Authentie des Evangeliums für hinlänglich gerechtfertigt hält, der kann sich der kanonischen Auctorität desselben nicht entziehen. Ein Werk des Apostels

1) Histoire des sectes religieuses. Ed. 2. Tom. 2. p. 392 - 428.

Johannes, des vertrautesten Jüngers, über das Leben und Lehren seines Meisters, hat in der Idee des neutestam. Kanons einen angeborenen Anspruch auf einen besonders hohen Rang. Wenn die Evangelien des Markus und Lukas keine unmittelbar apostolische sind, wenn die apostolische Authentie des heutigen Matthäusevangeliums immer zweifelhafter wird, so muß das Johanneische Evangelium, eben als Werk des Apostels, in Rang und Werth um so mehr steigen. Aber dadurch darf den drey ersten Evangelien die ihnen gebührende kanonische Auctorität nicht entzogen werden. Sie beruhen auf einer Tradition, welche, obwohl ohne bestimmte individuelle Bürgschaft, und sehr mannigfaltig und frey, wie die erste mündliche Fassung und Fortpflanzung mit sich brachte, doch so alt ist, als die erste Verkündigung des Evangeliums, und in sehr vielen Theilen sichtbar aus unmittelbaren Zeugnissen hervorgegangen ist. Kurz, sie stellen die allgemeine Tradition der apostolischen Kirche dar. Aber wenn das Joh. Ev. das individuellste, persönlichste von allen, von den drey ersten die unentbehrliche Bürgschaft der allgemeinen Tradition empfängt, diese hinwiederum durch das Johanneische eben so sehr begründet, als bestätigt werden, so ist eben so unrecht, den Vorzug des Joh. Evangeliums zu verkennen, als ihn auf Kosten der drey ersten ungebührlich zu vergrößern.

Aber von jeher ist das Joh. Evangelium in der Kirche mit besonderer Begeisterung geliebt und vorgezogen worden.

Klemens von Alexandrien nannte es das *πνευματικόν*, die drey ersten erschienen ihm dagegen als *σωματικά*. In welchem Sinne und aus welchem Grunde, haben wir oben gesehen [1]). In gleichem Sinne sagt Origenes [2]): „Wie unter allen heiligen Schriften die Evangelien die *ἀπαρχή* sind, so unter den Evangelien das Johanneische.“ Die

1) S. o. S. 76.

2) Comment. in Ev. Ioan. Tom. 1. §. 5. u. 6.

drey ersten Evangelisten, meint er, hätten dem Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, die erhabnere und vollendetere Darstellung Jesu überlassen. So rein und klar offenbare Niemand die Gottheit des Erlösers. Seinen Sinn fasse nur, wer ein anderer Johannes auch an der Brust des Herrn liege u. s. w.

Man sieht, wie die Alexandriner sich in ihrer Vorliebe besonders durch zweyerley bestimmen ließen, einmahl durch den tieferen gnostischen Inhalt des Evangeliums, worin die Gottheit des Erlösers mehr hervorgehoben und bestimmter gedacht worden ist, sodann durch den individuellen Charakter und das besondere Verhältniß seines Verfassers zu Jesu, was sich darin ausspricht. Der Alexandrinische Cyrill [1]) hebt außer dem θεωρημάτων ὑπερφερές und der διανοίας ὀξύτης, auch hervor τὴν συνεχῆ καὶ ἀλλεπάλληλον τῶν νοημάτων ἐπεισφοράν. Also der Vorzug des größeren Zusammenhanges leuchtete dem Cyrill ein.

Dieselben Hauptmomente liegen auch den Lobpreisungen des Chrysostomus [2]), des Ambrosius [3]), des Augustin [4]) und Beda [5]) zum Grunde. Aber hier ist alles schon übertrieben und fast mehr, als überschwenglich. Sie sind im Geschmacke ihrer Zeit. Das entschuldigt. Aber der schwärmerischen Phantasie, welche hier allen Glanz einer verdorbenen Rhetorik aufbietet, um die fast vergötterte Hoheit des Johannes und die Fülle seiner Inspiration zu preisen, kann kein Besonnener Beyfall geben [6]).

---

1) Comment. in Prolog. Evang. Ioan.

2) Hom. in Evang. Ioan. 1.

3) Comment. in Lucam im Anf.

4) Tract. in Ev. Ioan. 36. Wie sehr auch Nichtchristen, namentlich Neuplatoniker das Evangelium hochachteten, besonders wegen des Prologs, erzählt Augustin de civit. Dei. X, 29.

5) Commentar. in IV. Evang. und Homil. über Joh. 21, 20 ff. s. Homil. de Sanctis.

6) Nach Weiße 1. 116. freylich hätte es schon vor Alters nicht an solchen gefehlt, welche sich durch die Manier des Joh., bey aller

Die Begeisterung war damahls schon phantastisch, die Vorliebe blind geworden. Man machte sich willkührliche Phantasiebilder von dem Charakter des Evangeliums [1]), den man nicht mehr klar auffaßte und mit dem der Apokalypse vermischte. Ueber die Entstehung des Evangeliums wurden Legenden erdichtet [2]); man fing an, das geistige Evangelium durch Aberglauben allerley Art zu entweihen [3]).

Anerkennung des edlen Geistes, der sich darin ausspricht, einigermaßen gelangweilt fühlten, worauf auch die bekannte Anekdote bey Hieronymus (Gal. 6. s. ob. S. 38.) hindeuten möge. Aber ich kenne keinen so Gelangweilten im Alterthum, nicht einmahl unter den Alogern, und jene Erzählung zu einer Parabel der Langeweile an dem Joh. Evang. zu machen, ist wohl eher Scherz, als Ernst.

1) Nach Einigen glich er dem Löwen in der Cherubimgestalt. Dieß scheint die älteste Vorstellung zu seyn, welche sich bey Irenäus 3, 11. Ed. Grabe p. 221. findet. Später ist die Vergleichung mit dem königlichen Adler (s. Synops. Script. sacr.), der nach Irenäus und Juvencus dem Markus zukommt. Dieser hat späterhin den Löwen, oder auch Lukas. Seit Augustin, scheint das Symbol des Adlers für das Joh. Evang. allgemein angenommen worden zu seyn. Augustin tadelt de consensu evangelist. 1, 6. 9. die ältere Vertheilung der Cherubimsymbole unter den Evangelisten, sie sey zu sehr bloß nach dem Anfange der Evangelien gemacht, und bezeichne nicht genug die Charaktere der Evangelien im Ganzen. Das Adlersymbol wird eben auf das πνευματικὸν des Joh. Evang. bezogen. Auf Evangelium und Apokalypse beziehen sich die Verse aus den 13ten oder 14ten Jhdte: Volat avis sine meta, | quo nec vates nec propheta | evolavit altius; | tam implenda, quam impleta | numquam vidit tot secreta | purus homo purius. | S. Rambachs Anthologie 1. 340. und Credners Einl. 1. S. 54 ff.

2) S. Hieronym. Prolog. in Matthaeum hat die Fabel, daß Joh. nach vielen Bitten der Asiat. Bischöfe und der Gesandtschaften von vielen Gemeinden sein Evangelium fast gezwungen geschrieben habe, aber erst nach einem allgemeinen Fasten. Andere Legenden der Art haben Simeon Metaphrastes und Dorotheus.

3) S. Lampe Prolog. p. 244. Schon Augustin Tract. in Ioan. Evang. 7. erzählt von dem magischen, abergläubigen Gebrauch der Evangelienbücher. Im Mittelalter wurde besonders das Joh. Evang. zu magischen Heilungen gebraucht. S. Joan. Sarisburiens. Policrat. 2, 1. Damit hängt auch die Sitte zusammen, vorzugsweise auf den Anfang des Joh. Evang. zu schwören, der den Schwörenden offen vorgelegt wurde und von ihnen berührt werden mußte. Sehr kräftig spricht gegen solchen Aberglauben, namentlich aus dem Anfange des Ev. Amulete, nach Art der pharis. Phylakterien, zu machen, Brentius Comment. in Evangel. Ioan. init.

Es ist die Zeit des Mittelalters. Im dunklen Gefühl des Eindrucks, den auch damahls das Evangelium machte, ja zum Theil nur aus traditioneller Fortpflanzung früherer Begeisterung, wird gelobt, was nicht mehr rein verstanden wird, so von speculativen, wie biblischen Theologen, sammt den Mystikern.

Erst Erasmus und Luther geben der Vorliebe, die auch sie theilen, ein klares, exegetisches und kritisches Bewußtseyn. Jener erörtert [1]) die Eigenthümlichkeiten und Schönheiten des Evangeliums mit gebildetem exegetischen Verstande. Dieser, als er in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des N. T. die kanonischen Schriften mit neuer Freyheit und aus einer großartigen Idee des Kanons ordnete, — sagte: „Wo ich deren je eins mangeln sollte der Werke oder der Predigt Christi, so wollte ich lieber der Werke denn seiner Predigt mangeln. Denn die Werke helfen mir nichts, aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst sagt. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt, wiederum die andern drey Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evangelium das einzige zarte rechte Hauptevangelium und den andern dreyen weit vorzuziehen und höher zu halten." Hierin ist etwas Uebertriebenes und Einseitiges. Aber man sieht auf dem Grunde den Keim der wahren Einsicht. Seit Luther hat es in unserer Kirche zu keiner Zeit an Bekenntnissen besonderer Liebe und Begeisterung für das Evangelium des Johannes gefehlt. Man kann diese Vorliebe und Begeisterung zu der Grundstimmung der Christlichen Kirche rechnen. Die Angriffe und Verkennungen, der Tadel und die Herabsetzung in der neueren Zeit haben nur dazu gedient, jene begeisterte Liebe zu reinigen und so zu befestigen. Keine Schrift des Neuen Testaments hat auch in der neuesten

1) S. Paraphrasis in Evang. Ioannis. Epist. dedicat.

Zeit so viel Lob und dankbare Anerkennung erfahren, als das Joh. Evangelium. Die geistvollsten Theologen und Laien, Philosophen [1]) und Dichter [2]) werden nicht müde sein Lob zu feyern. Das kurze gefühlvolle Wort Ernesti's, das Joh. Evangelium sey das Herz Christi, und die geistreiche Vorrede von Herder zu seiner Schrift, von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Evangelium, worin er von dem stillen Zauber des Evangeliums spricht, und es ganz Herz und Seele, das bleibende Evangelium, der Geschichte Geist und Wahrheit nennt, diese und so manches andere schöne Wort des Lobes wird in der Kirche nie vergessen und verleugnet werden.

Das Johanneische Evangelium hat, abgesehen von seinem kritischen Werthe, einen eigenthümlichen, fast möchte ich sagen gemüthlichen Reiz. Aber worin besteht dieser eigenthümliche Reiz und sein Recht? Wir müssen uns dessen klar bewußt werden, um die falsche Vorliebe, woran es in der Kirche nicht gefehlt, und die eben in der neueren Zeit ungerechten Tadel hervorgerufen hat, abzuhalten.

Es scheint mir Folgendes besonders in Betracht zu kommen.

1. Ueberall, wo wir Plan, Einheit und Zusammenhang wahrnehmen, finden wir uns angezogen und gefesselt. Das Joh. Evangelium aber zeichnet sich eben dadurch vor den drey ersten aus. Es ist ein zusammenhängendes Ganzes, voll Plan und Einheit. Die drey ersten Evangelien, mehr und weniger reine Abdrücke der vulgären, mündlichen und schriftlichen Tradition, tragen wie diese den Charakter des Fragmentarischen, zum Theil Zufälligen und Unabgeschlossenen.

2. Damit hängt aber das Hervortreten einer bestimm-

1) S. z. B. Fichte Anweisung zum seligen Leben, S. 47. 155.
2) Z. B. Matth. Claudius, Werke Bd. 1. S. 9.

ten Individualität, wodurch die ganze Darstellung des Joh. Evang. belebt wird, zusammen. Gerade die Johanneische Persönlichkeit hat etwas besonders Anziehendes. Das eigenthümliche Verhältniß des Apostels zu Christo, sein feiner geistiger Sinn im Auffassen des Tieferen, die Verschmelzung seiner Subjectivität mit dem erhabenen Gegenstande, den er darstellt, das alles zieht an und fesselt. Die reine Objectivität in der Darstellung ist schön und groß. Aber ist sie je ohne alle Einmischung der Subjectivität? Es ist lästig und verdrießlich, wenn eine wenig entsprechende Subjectivität sich einmischt. Aber ohne alle bestimmte Subjectivität hat die Darstellung nichts Innerliches, nichts Warmes. Wo, wie im Joh. Evang., der Darsteller mit verwandtem Geiste die Sachen, die er erzählt, warm und innig in sich aufnimmt, und seine Darstellung der reine Ausdruck davon ist, da entsteht ein unwiderstehlicher Reiz.

3. Von jeher haben die geistreichsten Leser die Erfahrung gemacht, daß manche Fragen über den Zusammenhang des Lebens Jesu, wozu die drey ersten Evangelien anregen, ohne sie zu beantworten, durch die pragmatische, geordnete Darstellung des Joh. Evangeliums ihre Antwort, zum Theil volle Erledigung finden. Das macht den Forscher dankbar. Wem es darauf ankommt, das Evangelium von dem Sohne Gottes und seinem Reiche aus seinem innersten Geiste und Wesen zu verstehen, dem gewährt gerade Johannes durch die Art, wie er in die Grundideen der Lehre Jesu eindringt und sie in ihrer Einfachheit und ihrem Zusammenhange darstellt, den meisten Aufschluß, und wenn auch nicht überall Befriedigung, doch die edelste Anregung. Nicht bloß die sogenannten Mystiker, auch die speculativen, der Christlichen Gnosis zugewendeten Christen, und nicht bloß diese, sondern auch diejenigen, welche mehr nur von dem ethischen Geiste des Evangeliums, seinem großen Liebesprinzip, gefesselt werden, finden deßhalb im Joh.

Evangelium die meiste Nahrung. Wer es weiß, daß ohne die Joh. Darstellung von dem λόγος in Christo, der κρίσις des Lichtes, der Gemeinschaft der Liebe mit Gott und Christo nach Art des Weinstocks und seiner Reben, von dem Geiste der Wahrheit, der die Worte und Werke Christi verklärt, dem Wiederkommen Christi im Geiste und in der Wahrheit u. s. w., der tiefste, innerste Zusammenhang des Evangeliums überhaupt unaufgeschlossen bliebe, der kann kaum anders, als dem Joh. Evang. eine besondere dankbare Liebe schenken [1]).

1) In diesem Sinne nannte Calvin das Joh. Evang. clavem, quae aliis evangeliis intelligendis ianuam aperiat.

Zweites Kapitel.

Ueber Ort und Zeit der Abfassung und über die Sprache des Evangeliums.

§. 10.

Ort und Zeit der Abfassung.

1. Ueber den Ort der Abfassung giebt das Evangelium selbst keine Andeutung weiter, als daß es, wenn seine nächste örtliche Bestimmung nicht zu verschieden davon ist, außer Palästina verfaßt seyn muß. Palästinensische Oertlichkeiten, Sitten und Gebräuche werden berührt und erklärt, als den Lesern fremd, und dem Verfasser selbst nicht nah und heimisch. Auch setzt die Art der Auffassung und Darstellung voraus, daß Johannes über die Palästinensische Periode schon hinaus war, als er das Evangelium schrieb.

Das älteste Zeugniß bey Irenäus [1]) sagt bestimmt, daß das Evangelium in Ephesus geschrieben sey. Hieronymus [2]) und andere wiederholen dieß Zeugniß. Die Lebensgeschichte des Apostels, der Charakter, die historischen Beziehungen des Evangeliums, alles entspricht dieser Tradition.

Nach einer andern Ueberlieferung aber soll der Apostel sein Evangelium auf Patmos geschrieben haben. Aber nur in der unechten Schrift des Hippolytus von den zwölf

1) Adv. Haer. 3, 1. vergl. Euseb. H. E. 5, 8. — *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

2) Hieronymus Prooem. in Matthaeum.

Apoſteln, dann bey Simeon Metaphraſtes, Nicephorus, Theophylakt u. a. [1]) kommt dieſe Nachricht vor. Lauter unſichere Zeugniſſe. Einige Handſchriften [2]) wiederholen die Sage in ihren Subſcriptionen, aber mit gleicher Unglaubwürdigkeit.

Der Verfaſſer der fälſchlich dem Athanaſius beygelegten synopsis scripturae sacrae ſucht beyde Traditionen zu vermitteln. Johannes, heißt es, habe auf Patmos das Evangelium dictirt, darauf in Epheſus durch den apoſtoliſchen Gaſtfreund Cajus (ſ. 3 Joh.) herausgegeben [3]). Daſſelbe ſagt Dorotheus in ſeinen fabelhaften Nachrichten von den Apoſteln, dann auch einige Handſchriften in ihren Unterſchriften. Aber gegen dieſe Vermittelung, die eben eine bloße Conjectur iſt, behält die Tradition des Irenäus, als die älteſte und einfachſte, allein Recht.

2. Ueber die Zeit der Abfaſſung ſagt die älteſte Tradition bey Irenäus [4]) im Allgemeinen, daß das Evangelium des Johannes unter den kanoniſchen das ſpäteſte ſey. Eben ſo Klemens von Alexandrien, Origenes, Euſebius [5]), und dieſen folgend Epiphanius und Hieronymus [6]). Aber was hilft dieß? Selbſt, wenn man genau und ſicher wüßte, wann und in welcher Zeitfolge die ſynoptiſchen Evangelien geſchrieben ſeyen, ſagt die Tradition doch zu wenig, da ſie nicht angiebt, wie lange das Johanneiſche

1) S. Opp. Hippolyti ed. Fabricius p. 32 sqq.

2) S. V. L. Ed. Griesb.

3) *Τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπαγορεύθη τε ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τοῦ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποστόλων.* ſ. Opp. Athan. Ed. Venet. Vol. 2. p. 155.

4) Adv. haer. 3, 1. vergl. Euſeb. H. E. 5, 8. Auch, wenn die Ordnung, in der Irenäus die Evv. aufzählt, damahls ſchon in den Handſchriften feſtſtand, würde das *ἔπειτα* chronologiſch ſeyn.

5) Klemens bey Euseb. H. E. 6, 14. Origenes ebendaſ. 6, 25. Euſebius ſelbſt H. E. 3, 24.

6) Haeres. 51, 19. *ὕστερος ἐλθών* u. ſ. w. Hieronym. Catal. illustr. viror. 9.

Evang. nach jenen geschrieben ist. Irenäus zwar meint, daß das Evang. des Matthäus geschrieben sey, als Petrus und Paulus in Rom die Gemeinde gründeten, die des Markus und Lukas aber nach dem Tode jener beyden Apostel. Aber weder sagt er, wann die Apostel gestorben seyen, noch wie lange nachher Markus und Lukas, noch endlich wie spät nach diesen Joh. geschrieben habe. Auch steht die ganze Nachricht bey ihm unter dem eigenen Gesichtspuncte, durch die möglich späteste Abfassungszeit der Evangelien diese gegen den Vorwurf, als seyen sie vor erlangter gehöriger Einsicht der Apostel geschrieben, sicher zu stellen. Wenn sie nun auch bey den Alexandrinern nicht bestimmter ist, ja mit der Hypothese von dem Ergänzungszweck des vierten Evangeliums so zusammenhängt, daß man fürchten kann, sie sey aus dieser entstanden, wie diese nur auf dem exegetischen Augenschein beruhet, so liegt es nahe anzunehmen, daß die Alten von der Abfassungszeit des Evang. weder Sicheres noch Genaues wußten.

Daß die Väter nach Eusebius Bestimmteres wissen wollen, ist zu erwarten. Aber in dem Grade werden die Nachrichten auch grundloser und verschiedener, reine Sagen, aus Vermuthungen entsprungen, die einer dem andern nachspricht oder nach Belieben ändert.

Nach Epiphanius soll Joh. das Evangelium im hohen Greisenalter, als ein Neunziger geschrieben haben, nach seiner Rückkehr von Patmos unter dem Kaiser Claudius, aber nach den drey ersten Evangelien [1]). Suidas er-

1) Haer. 51, 12. Hier sagt Epiph.: Nachdem auch durch Lukas nicht aller Irrthum über die Menschwerdung gehoben sey, διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην, παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι, δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην, ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μετὰ ἔτη ἐνενήκοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον, τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος, καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκθέσθαι τὸ εὐαγγέλιον. So liest und interpungirt Petavius. Die Meinung des Epiph. ist, daß, je mehr Johannes in so hohem Alter sich demüthig sträubte,

zählt [1]), Joh. sey hundert Jahr alt gewesen, als er geschrieben. Aber nach Dorotheus soll Johannes auch 120 Jahr alt geworden seyn. So konnte er um so besser auch gegen spätere Ketzereyen schreiben. Das wollte man eben, darum setzte man die Abfassungszeit so spät. Was die späteren Zeitbestimmungen noch mehr verwirrt und variirt, ist die Beziehung derselben auf das Exil, welches verschieden datirt wurde [2]). Kurz, was die ältesten Väter nicht wissen, oder zufällig nicht sagen, ist den Späteren unmöglich zu wissen, wie gern sie es auch wüßten und sagten.

Es entsteht nun die Frage, ob das Evangelium selbst die Zeit seiner Abfassung genauer und sicherer, als die Tradition, irgendwie andeutet.

---

desto mehr sein Evang. ein Werk des heil. Geistes sey. Das ist klar genug. Aber die letzten Worte sind dunkel. Petavius übersetzt: *Quam ob rem* (?) cum multos iam annos mansisset *in Asia*, evangelium scribere coactus est, augenscheinlich falsch, oder er liest falsch. Wenn die Lesart richtig ist, so muß mit den Worten μετὰ ἔτη oder μετὰ τὴν ein neuer Satz anfangen, der in ἀναγκάζεται sein temp. finit. und Subject hat. Epiph. will das ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ näher bestimmen, daß Joh., als er genöthigt wurde sein Evang. herauszugeben, 90 Jahr alt, und aus dem Patm. Exil unter Claudius (?) längst zurückgekehrt war. Aber διατριψ. — ἀπὸ τῆς Ἀσίας kann doch nur die Abwesenheit von Asien bezeichnen. Das wäre das Exil. Dieses dauerte aber nicht ἱκανὰ ἔτη. Joh. ist auch schon unter Claudius zurückgekehrt, und der Ausdruck wäre zu seltsam. Entweder die Stelle ist corrupt, oder ἀπὸ τῆς Ἀσίας ist zu ἀναγκάζεται zu beziehen und dieß dann so zu verstehen, daß Epiph. nur kürzer sagt, was Hieronymus (Prooem. in Matth.) ausführlicher: Ioan. quum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent — *coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus* de divinitate Salvatoris altius scribere. Vergl. de vir. illustr. 9. auch Theodor. Mopsv. Caten. Corder. p. 706. Ich würde bey dieser Erklärung nicht verlangen, daß ὑπὸ statt ἀπὸ stehen müßte, auch nicht glauben, daß Epiph. zwischen ἀπὸ und ὑπὸ fein unterschieden hat. Die Späteren schreiben leicht auch bey Passivis ἀπὸ statt ὑπό, s. Winers Grammat. S. 354. Anmerk. **). Aber ich glaube auch, daß ursprünglich gestanden hat τοῦ διατρίψαι αὐτὸν αὐτοῦ, nemlich in Ephesus nach dem Patmischen Exil.

1) Suidas u. d. W. Ἰωάννης.

2) S. Wegscheiders Einleitung S. 194 ff. u. Credner a. a. O. 260 f.

Man hat aus 5, 2. geschlossen, das Evangelium sey vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden; Johannes rede hier von dem Badeteiche am Schaafthore als einem noch bestehenden. Aber der Teich sammt dem Namen des Thores konnten auch nach der Zerstörung der Stadt fortbestehen; oder Johannes spricht in der Erinnerung davon, wie von etwas Gegenwärtigem. — Von Oertlichkeiten bey Jerusalem, die wohl auch nach der Zerstörung blieben, 11, 18. 18, 1. 19, 41., heißt es ἦν. Die Gärten (18, 1. 19, 41.) mochten zerstört werden, Bethanien (11, 18.) blieb doch so nahe bey Jerusalem, wie vorher. Also haben wir hier eben so wenig ein sicheres Merkmahl, daß das Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems, als 5, 2., daß es vor derselben geschrieben ist.

Noch viel unsicherer ist die chronologische Beziehung, die man in 21, 18. 19., ja selbst 18, 10., zu finden geglaubt hat. In der ersten Stelle, meint man, würde Johannes wohl bemerkt haben, daß die Weissagung Christi erfüllt worden sey, wenn Petrus bereits damahls den Märtyrertod erlitten gehabt hätte, also sey das Evangelium vor dem Tode des Petrus (etwa 67.) geschrieben. Allein, wenn auch das Kapitel echt und kein späterer Anhang wäre, so kann man doch eben so gut sagen, die Stelle sey nach dem Tode des Petrus geschrieben, da vor demselben die Beziehung der weissagenden Worte nicht so bestimmt gefaßt worden wäre. Wenn man aber sagt, Joh. würde, so lange Petrus lebte, die Geschichte von der Gewaltthat desselben 18, 10. nicht so erzählt, vielmehr, wie die drey ersten Evangelisten, den Namen des Apostels verschwiegen haben, so war das apostolische Decorum in solchen Stücken gewiß ein anderes, als das heutige.

Das Evangelium enthält nirgends eine bestimmte Spur seiner Abfassungszeit.

Wüßte man genauer, wann der erste Brief des Johannes geschrieben ist, so gäbe dieß einen chronologischen

Standpunct. Offenbar setzt der Brief das Evangelium voraus, und ist nicht viel später geschrieben [1]). Aber mehr weiß man nicht.

Aeltere und Neuere bestimmen die Abfassungszeit des Evangeliums nach der Apokalypse, aber wie verschieden! Schon die Abfassungszeit der Apokalypse wird sehr verschieden angegeben [2]). Nach Einigen ist das Evangelium früher geschrieben, weil Apok. 1, 2. das Evangelium voraussetze. Lampe fügte hinzu, daß auch aus Eusebius K. G. 3, 24. [3]) folge, daß das Evangelium unter den Schriften des Johannes die früheste sey. Nach Andern [4]) soll das Evangelium später geschrieben seyn, weil die Apokalypse offenbar ein Werk der jugendlichen Phantasie sey, auch ihre Sprache geringere Fertigkeit im Griechischen verrathe. Wenigstens ein Jahrzehnd später müsse das Evangelium geschrieben seyn, da die viel größere Fertigkeit in der Sprache eine längere Uebung, einen längeren Umgang mit Griechen voraussetze.

Wie aber, wenn die Apokalypse kein Werk des Johannes ist? Weil dieß zweifelhaft ist, wird jede chronologische Bestimmung von der Apokalypse aus unbrauchbar. Am wenigsten kann man die bestimmte Beziehung von Apok. 1, 2. auf das Joh. Evangelium gelten lassen [5]). Man könnte sagen, der Johanneisirende Charakter der ganzen Apokalypse, wenn er auch eben nur nachgeahmt ist, setze das Evangelium voraus. Aber, da die historischen Verhältnisse jenes Buches so sehr ungewiß sind, ist es auch

---

1) S. m. Einleit. in diesen Brief, Commentar 3. S. 21 ff.

2) S. m. Einleitung in die Apok. S. 405 ff.

3) Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι, τέλος καὶ ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν rel. Dieß würde eine frühere Schrift, wie die Apokalypse nicht ausschließen. Eusebius spricht nur von dem Unterricht in der Evangelischen Geschichte.

4) S. Wegscheiders Einleit. S. 198 ff. Olshausen bibl. Commentar 2. 3te Aufl. S. 23 ff.

5) S. m. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 240. 414 ff.

jeder Schluß daraus auf das Evangelium. Hätten wir an der Apokalypse einen festen Boden in dieser Untersuchung, wie könnte man das Entgegengesetzteste daraus schließen?

Es bleibt nichts übrig, als bey folgender ganz allgemeinen Zeitbestimmung stehen zu bleiben.

Wenn Johannes sein Evangelium in Kleinasien, in Ephesus, geschrieben hat, so kann es vor dem siebenten Decennium des ersten Jahrhunderts nicht geschrieben seyn. Vor dieser Zeit ist der Apostel in Kleinasien nicht anwesend, noch weniger einheimisch gewesen. Die ganze Construction des Evangeliums, sein innerer Charakter, der Zustand der Christlichen Gemeinden, worauf es sich bezieht, die geistige Reife des Verfassers und der Standpunct seiner Leser, das alles weis't darauf hin, daß die Pauliniſche Stiftungsperiode der Kleinasiatischen Gemeinden vorüber war, und daß Johannes bereits eine geraume Zeit in Kleinasien gelebt hatte, um den nachpauliniſchen Zustand, die Bedürfnisse und Gegensätze des Christlichen Lebens und Denkens daselbst so kennen zu lernen, sich selbst aber in die Griechische Entwicklung des Christlichen Geistes so hineinzuleben, wie sein Evangelium überall voraussetzt.

Wenn man sagt, das Evangelium sey zwischen dem siebenten und letzten Decennium des ersten Jahrhunderts geschrieben, so ist dieß ein sehr weiter Zeitraum. Aber besser nichts bestimmen, als Bestimmtes sagen, was nicht bewiesen werden kann.

Sonach hätte, was den einen Endpunct betrifft, Irenäus Recht, wenn er meinte, das Evang. sey nach dem Tode des Apostels Paulus und Petrus geschrieben, und später, als das Evangelium des Markus und Lukas.

Man könnte dem Obigen zu Folge genauer vermuthen, das Evangelium sey nicht vor dem achten Jahrzehnd geschrieben, aber wie nahe vor dem Tode des Apostels, wagen wir nicht zu bestimmen. Wir erkennen darin einen gereiften Geist, aber keinen alternden.

Semler [1]) meinte, das Joh. Evang. sey das früheste von allen, weil er dem Gedächtniß des Apostels nicht zutrauete, so vieles und so lange, nachdem er es gesehen und gehört, treu zu behalten. Aber diese Paradoxie besteht weder vor der Tradition, noch der Kritik.

§. 11.

Ueber die Griechische Originalität und den Charakter der Sprache.

Wenn Johannes in Kleinasien zunächst für den Kleinasiatischen Gemeindekreis, dem er vorstand, geschrieben hat, so hat er auch ursprünglich Griechisch geschrieben. Die Tradition überliefert das Griech. Evangelium als das Original. Im Alterthume zweifelt Niemand daran. Epiphanius [2]) spricht zwar von einem Hebräischen Evangelium des Johannes, aber er meint nur eine Hebräische Uebersetzung, welche, wie ihm übergetretene Juden erzählt hatten, zu seiner Zeit in dem geheimen Archiv der Schule von Tiberias verwahrt wurde [3]). Ein Fragment angeblich des Eusebius in der Catene zum Lukas [4]) spricht von der *γραφὴ τοῦ εὐαγγελίου* des Johannes, *παντοίᾳ γλώττῃ, ἑλληνικῇ τε καὶ βαρβάρῳ μεταβληθεῖσα, εἰς ἐξάκουστόν τε πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐφ' ἑκάστης ἡμέρας κηρυττομένη.* Aber der Kirchengeschichtschreiber Eusebius weiß sonst nicht anders, als daß das Evangelium ursprünglich Griechisch geschrieben sey. So gehören jene ohnehin etwas confusen [5]) Worte wohl einem späteren Eusebius an,

---

1) Paraphr. Evang. Ioan. Praefat. sub finem, u. zu 1, 6. p. 11. Nur Tittmann folgt ihm darin, s. Melet. p. 14.

2) Haeres. 30, 3.

3) Auch von der Apostelgeschichte hatte man damahls zu Tiberias eine Hebr. Uebersetzung.

4) S. Grabe spicileg. PP. P. 2. pag. 202. u. 252 sq.

5) Nimmt man die Worte des Eusebius genau, so wäre die Originalsprache = x.

der ähnlich, wie Chrysostomus [1]), den verbreiteten Ruhm des Evangeliums preist.

Erst in der neueren Zeit hat man hie und da die Meinung gehört, Johannes habe ursprünglich Hebräisch oder Aramäisch geschrieben.

Salmasius [2]) ist, so viel ich weiß, der erste, der die Vermuthung gelegentlich, aber bestimmt ausspricht. Johannes, meint er, habe als geborener Galiläer gewiß besser Hebräisch, als Griechisch verstanden, er habe das Alte Testament im Originale, nicht in der Griech. Uebersetzung gelesen, er citire in seinem Evangelium nicht aus der Alexandr. Uebersetzung, also habe er auch wahrscheinlich sein Evangelium Hebräisch geschrieben, und ein Anderer habe es übersetzt. Aber schon Richard Simon [3]) sagte kurz und bündig, wenn Johannes in Kleinasien, unter Griechen und für diese auf jeden Fall Griechisch gepredigt habe, so folge, daß er auch sein Evangelium Griechisch geschrieben habe. Auch zeigte er, daß die Behauptung, Johannes habe, wie alle neutestam. Schriftsteller, das A. T. nur nach dem Hebr. Original citirt, falsch sey. — Man stand damahls im Anfange der Untersuchungen über das neutest. Idiom, und so ist die oberflächliche Meinung des Salmasius entschuldbar. Seitdem man aber zu der Einsicht gelangt ist, daß die Hebraismen oder Aramäismen in verschiedenem Maaße integrirende Elemente der Griech. Sprache des N. T. sind, finden die Meinungen von Bolten [4]) und

---

1) Hom. 1. — *Ἀλλὰ καὶ Σῦροι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Ἰνδοὶ καὶ Πέρσαι καὶ Αἰθιοπες κ. μυρία ἕτερα ἔθνη εἰς τὴν αὐτῶν μεταβαλόντες γλῶτταν τὰ παρὰ τούτου δόγματα εἰσαχθέντα ἔμαθον ἄνθρωποι βάρβαροι φιλοσοφεῖν.*

2) De lingua Hellenist. 257 sq. Grotius u. a. machten nur auf den Hebraisirenden Charakter des Griech. Originals aufmerksam.

3) Kritische Schriften über das N. T., übersetzt von Cramer, Bd. 1. S. 625.

4) Der Bericht des Johannes von Jesu dem Messias. Vorbericht S. 14 ff.

Bertholdt [1]), von denen der erstere ein durchherrschendes Aramäisches Original, der zweyte einen Aramäischen von dem Apostel noch in Palästina geschriebenen Entwurf des Evangeliums annahm, wenigstens von Seiten der Sprachforschung keine Unterstützung weiter. Bolten benutzt die alte Sage, daß Cajus das Evangelium herausgegeben habe, um eben diesen zum Griechischen Uebersetzer zu machen. Allein diese Sage ist eine reine Vermuthung der Alten, ohne allen historischen Grund. Bolten glaubte Kap. 8, 25. 12, 3. 13, 4. Uebersetzerfehler gefunden zu haben; diese Stellen, meinte er, seyen nur unter der Voraussetzung eines Aram. Originals verständlich. Aber es ist längst nachgewiesen worden, daß man erst mit Bolten den Griech. Text falsch verstehen muß, um mit ihm Uebersetzerfehler zu finden [2]). Bertholdt hält zwar einige Uebersetzerfehler, die also nach ihm Johannes selbst gemacht haben müßte, für unleugbar, aber das Hauptinteresse seiner Hypothese ist nicht das sprachliche, sondern dieß, die Authentie der langen Reden Jesu im Evangelium zu vertheidigen. Allein wer die Authentie jener Reden nicht im strengsten Sinne behauptet, bedarf auch jener Hypothese nicht.

Hat Johannes sein Evangelium nach einem längeren Aufenthalte in Kleinasien geschrieben, so bedurfte er dabey keines Griechischen Hermeneuten. Es ist nicht undenkbar, daß ihm das Griechische schon in Galiläa nicht ganz fremd war. Es gab besonders im Norden von Palästina zur Zeit Christi viele Griechische Städte [3]). War er nicht ganz ohne Sprachtalent, so mußte er in seinem Amte, im täglichen Umgang mit Griechen, bald dazu kommen, sich in

---

1) Verosimilia de origine Evang. Iohannis. Erl. 1805. s. Opusc. Academ. ed. Winer. p. 1 sqq. Vergl. Einleitung in das A. und N. T. 3. S. 1302 ff.

2) S. Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese, Bd. 2. St. 2. 278 ff.

3) S. Hugs Einleit. 2. S. 30 - 56.

der Griechischen Sprache so schriftlich, wie mündlich verständlich auszudrücken.

Bey dem ersten Johanneischen Briefe denkt nicht leicht Jemand an ein Aramäisches Original, aber der Brief hat nicht mehr Griechische Originalität, als das Evangelium.

Was den Gebrauch des A. Testamentes betrifft, so ist schwer zu entscheiden, ob der Evangelist die Alexandrinische Uebersetzung oder das Hebr. Original gebraucht hat [1]). Im Ganzen hat das Joh. Evang. wenig Citate aus dem A. T., und die meisten sind in der freyeren Art. Aber der Einfluß der LXX ist in folgenden Stellen unverkennbar: 1, 23. 2, 17. 6, 45. (διδακτοὶ θεοῦ) 10, 34. 12, 14. 15. 38. 15, 25. 19, 24. 36. Dagegen ist 12, 40. 13, 18. 19, 37. die Uebereinstimmung mit dem Hebr. Originale größer. Aber gerade bey einem Schriftsteller, wie Johannes, mußte der frühere Gebrauch des Hebräischen Originals mit dem späteren der LXX zusammenfließen. Und es könnte mit zu den feineren Kennzeichen der Joh. Authentie gerechnet werden, daß beydes im Evangelium zusammentrifft. Oder man müßte mit Dr. Credner [2]) annehmen, daß Johannes, ähnlich wie Matthäus, das sogenannte alttestam. Urevangelium seiner Zeit gebraucht habe, worin jene Mischung des Hebr. Originals und der Alex. Uebersetzung bereits gemacht worden wäre. Allein dann müßten die Joh. Citate denen bey Matthäus conformer seyn.

Mißt man die Sprache des Evangeliums nicht nach der classischen, sondern vergleicht erweisliche Griechische Originalien des N. Testamentes, so ist, z. B. mit der Apokalypse verglichen, das Griechische des Evangeliums, wie schon Dionysius von Alexandrien bemerkte, ungleich reiner [3]).

---

1) S. Schulze, der schriftsteller. Charakter des Johannes, S. 195 ff.

2) Beiträge zur Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 312 ff.

3) S. Euseb. H. E. 7, 24.: Johannes, sagt er, schreibe in seinem Evang. und Briefe ἀπταίστως κατὰ τὴν Ἑλλήνων φώνην, ja er fügt hinzu, diese Schriften seyen λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἑρμηνείας geschrieben.

Eben so, mit den drey ersten Evangelien verglichen. Mit den Pauliniſchen Briefen aber, beſonders dem Briefe an die Hebräer verglichen, hat es freylich weniger Griechiſchen Ton. Aber Paulus und der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer waren geborene Helleniſten. Was insbeſondere Paulus betrifft, ſo liegt ein Hauptunterſchied wohl auch in der Individualität beyder Schriftſteller. Paulus, wie er dialektiſcher, ſyllogiſtiſcher denkt, und dabey in ſeinen Briefen den Lehrſtoff des Evangeliums didaktiſch erörtert, ſchreibt auch periodiſcher; mit dem Periodiſchen und Dialektiſchen aber tritt auch der Griechiſche Sprachcharakter beſtimmter hervor. Johannes iſt davon faſt das Gegentheil. Wie er in ſeiner ganzen Art zu denken mehr zuſammenfaſſend, als entwickelnd, mehr zu dem, was man Anſchauungen des Geiſtes nennt, als zur dialektiſchen Erörterung geneigt iſt, ſo iſt auch in ſeinem Briefe, wie in ſeinem Evangelium, wo außerdem der hiſtoriſche Stoff einen Unterſchied macht, ſeine Schreibweiſe mehr einfach, neben einanderſetzend, faſt möchte man ſagen, paralleliſirend. Somit tritt auch das Hebräiſche Element, wie in der Darſtellung ſo in der Sprache mehr hervor und wird wenigſtens innerlich herrſchend [1]). Aber im Zuſammenhange des Neuen Teſtamentes geleſen, macht das Evangelium auf jeden Kenner den Eindruck eines Griechiſchen Originales, nach dem Maaße des neuteſtamentlichen Idioms. Ja es hat Kenner gegeben, wie Erasmus, welche die delicias des Joh. Styls preiſen, während freylich Andere den Styl verwickelt und dunkel ſchelten [2]).

Wir finden im Einzelnen keinen Reichthum, keine große Mannigfaltigkeit des Griechiſchen Ausdruckes. Die Sätze ſind ſehr einfach verbunden. Gewiſſe Lieblingswendungen, wie οὗτος ἐστὶ mit folgendem ὅτι oder ἵνα, καθὼς mit

1) Grotius ſagt: Sermo Graecus quidem, sed plane adumbratus ex Syriaco illius saeculi.

2) So z. B. die Socinianer Engedin und Wolzogen.

und ohne folgend. οὕτως u. a. m., und Lieblingsausdrücke wie φῶς, ζωὴ, σκότος, ἀκούειν, ἐν εἶναι, εἶναι ἐν u. s. w. [1]) kehren häufig wieder. Aber nirgends fehlt dem Begriffe der entsprechende Ausdruck. Der Verfasser ringt nicht mit der Sprache, er besitzt und beherrscht sie, so weit er überhaupt im Stande war, sie sich anzueignen. Es fehlt weder an einzelnen echt Griechischen Ausdrücken, noch an Wendungen und Constructionen, welche die Griechische Originalität verrathen. Zu den ersteren rechne ich das schwierige τὴν ἀρχὴν 8, 25. μονογενὴς [2]) 1, 14. u. sonst ἀνθρωποκτόνος 8, 44. ἀποσυνάγωγος 9, 22. u. a. (dem Johannes allein eigen) διαζώννυμι 13, 4. 5. ἐξυπνίζω 11, 11. προσκυνητὴς 4, 23. (ein ἅπαξ λεγ.) τετράμηνος 4, 35. συνεισέρχομαι 6, 22. 18, 15. [3]) ἀληθινὸς, τεταρταῖος 11, 39. u. a. m.; zu den letzteren die Constructionen 1, 14. 13, 1–4. 6, 22 ff., die nicht selten vorkommenden absoluten Genitiven und sonstige Participialconstructionen.

So haben wir, indem wir die Griechische Originalität der Sprache zu beweisen suchten, zugleich ihren Charakter bestimmt, so weit es für diese allgemeinen Untersuchungen nöthig scheint [4]). Das Weitere gehört in die Auslegung des Evangeliums und in die Kritik der Apokalypse [5]).

---

1) S. die Observationen hierüber in Schulze's schriftst. Charakter des Joh. S. 110 ff.

2) Doch hat dieß auch die Septuag. Im N. T. aber allein Joh., Lukas und der Brief an die Hebräer.

3) Joh. hat es im N. T. allein. Zwar auch die LXX. Zachar. 8, 21., aber nicht in der bestimmten Bedeutung des Mithineingehens.

4) Die älteren allgemeinen Charakteristiken der Sprache des Evangeliums s. bey Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 2. p. 164 sqq. Unter den Neueren vergl. Schulze der schriftsteller. Charakter des Joh. 1811. S. 63 ff. (Hier aber ist, wie bey den älteren, der apokalyptische Sprachcharakter mit dem des Evangeliums und der Briefe vermischt, und so entsteht kein reines Resultat.) Seiffarth Spezial-Charakteristik der Joh. Schriften, besonders des Joh. Evangel. S. 29 ff. Vorzüglich aber vergl. Credners Einl. 1. S. 222 ff.

5) S. m. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 361 ff.

Drittes Kapitel.

Ueber die Composition des Evangeliums.

§. 12.

Charakteristik des Inhalts und der Composition im Allgemeinen [1]).

Die Schrift wird wegen ihres durchaus historischen Inhaltes mit Recht ein Evangelium genannt, in dem Sinne, in welchem es die drey ersten sind. Das allgemeine Evangelienschema ist darin unverkennbar. Selbst die eingemischten Betrachtungen sind überwiegend historischer Art oder haben eine historische Beziehung.

Seinem äußeren Umfange nach scheint es dem Evangelium des Markus (den zweifelhaften Schluß zum Theil mitgerechnet) am ähnlichsten, sofern es mit den öffentlichen Zeugnissen des Täufers für die Messianische Würde Jesu und den ersten Anfängen der apostolischen Jüngerschaft beginnt und mit der Auferstehung schließt. Aber wie Lukas hebt es die Beurkundungen der Auferstehung besonders hervor, und wie Matthäus hat es keine äußere Himmelfahrt.

Der Inhalt aber ist folgender:

Der Geschichtserzählung voran geht eine Art von Einleitung, worin das göttliche Wesen Christi, worauf die eigenthümliche δόξα des eingeborenen Sohnes beruht, als der persönliche göttliche Logos bezeichnet wird. Dieser uranfängliche, schöpferische Logos, das Leben und Licht der Menschen,

1) Vergl. Seiffahrts Spezialcharakteristik der Johanneischen Schriften, besonders des Joh. Evangeliums. Leipzig. 1823. 8. Besonders der zweyte und vierte Abschnitt gehören hieher.

sey in Christo, dem Sohne Gottes, menschlich erschienen, als die bezeugte und von jedem Gläubigen erfahrene vollkommene Offenbarung der Gnade und Wahrheit, weit erhaben über Johannes den Täufer, der nur sein Herold gewesen sey, und Moses, der das Amt der Gesetzesoffenbarung verwaltet habe. Aber dessen ungeachtet habe das wahre Licht von der Finsterniß der Welt Widerspruch und Verkennung erfahren, selbst unter den Seinigen, dem alttestam. Volke Gottes.

Nicht ohne Beziehung auf die Grundgedanken des Prologs wird dann von 1, 19. an, ohne Geburts- und Kindheitsgeschichte, ohne die Geschichte der Versuchung, ja selbst ohne eigentliche Taufgeschichte, welche mehr nur mittelbar berührt wird, das öffentliche Leben Christi, in einer gewissen Auswahl von Thatsachen, chronologisch und pragmatisch zusammenhängend dargestellt. Die Erzählung beginnt mit den Bezeugungen des Täufers, daß Jesus der Messias, das Lamm Gottes sey, welches der Welt Sünden trage, worauf dann die durch jene Zeugnisse veranlaßten Anfänge der Jüngerschaft Christi folgen. Schon darin zeigt sich die Herrlichkeit Christi. Aber nach 1, 50. 51. soll sie sich nun erst recht offenbaren. Und so hebt der Evangelist von 2, 1. an besonders solche Züge des öffentlichen Lebens Jesu in Galiläa, Judäa und Samaria hervor, wodurch seine eigenthümliche Herrlichkeit, als Messias, seine Macht und Weisheit, sein Amt und Zweck immer einleuchtender sich offenbaren. Messianische Thaten, Wunderwerke und Reden wechseln mit einander ab. Die letzteren herrschen vor, sie werden je länger je mehr mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit erzählt; jene scheinen meist mehr nur als die besonderen historischen Veranlassungen zu diesen erwähnt zu werden. In der Zusammenstellung der Reden aber scheinen besonders zwey Gesichtspuncte bemerkbar: 1) Johannes theilt besonders solche Reden mit, in denen Jesus gegen das ungläubige Judenthum seine Messianische Würde in dem Sinne, wie sie der Prolog

bestimmt hat, vertheidigt. 2) Von Kap. 5. an tritt sehr deutlich hervor die allmähliche Entwickelung des Kampfes Christi mit der Welt und den ungläubigen Gewalthabern seines Volkes, bis im Rathe des Kaiphas beschlossen wird, den Heiligen Gottes zu tödten, 11, 53. Von Kap. 12, 1. an bemerkt man in der Erzählung der letzten Tage einen gewissen Contrast zwischen dem Wachsen und scheinbaren Gelingen der feindlichen Macht der sündigen Welt, und zwischen der Ruhe und Klarheit, der Hoheit und Freyheit des Erlösers. Dieser Contrast tritt so bestimmt hervor, daß man denken könnte, der Erzähler habe ihn selbst gefühlt und beabsichtigt. Nachdem Johannes den festlichen Einzug Jesu in Begleitung des jubelnden Volkes, und die letzten warnenden und ermahnenden Worte des Herrn an das Volk erzählt hat, steht er 12, 37 ff. am Schluß des öffentlichen Lebens Christi betrachtend still vor dem traurigen Räthsel, daß derjenige, der solche Werke gethan und solche Worte gesprochen hatte, in seinem Volke im Ganzen so wenig echten und vollen Glauben fand, sondern weit mehr Feindschaft und Verfolgung. Er findet die Lösung in der ewigen, schon im A. T. bezeugten Ordnung Gottes, wonach die sündige Welt, als solche, den Heiligen und sein göttliches Wort nicht anzuerkennen vermag, vergl. 1, 5. 11. Von Kap. 13. an erzählt er, wie Jesus in der Nacht vor seinem Leiden in vertrauten Unterredungen seine Jünger tröstet, beruhigt, sie über seine Person, sein Weggehen und Wiederkommen, über das Wesen der Gemeinschaft mit ihm, und die Ordnungen und weltüberwindenden Kräfte seines Reiches belehrt, dann aufbrechend in einem heiligen Gebet die ganze Hoheit und Tiefe seines Gemüthes vor Gott und seinen Jüngern aufschließt und sich selber kräftigt zu dem bevorstehenden letzten Kampfe, wie er dann so, schon gleichsam in voller Verklärung, hinausgeht mitten in die tobende feindliche Welt, hier überall bis zum letzten Athemzuge am Kreuze als der Heilige und Gerechte, als

das Licht und Leben der Welt, als der König der Wahrheit erscheint, und zuletzt mit voller Klarheit und Liebe das Heil der ganzen Welt, wie das Wohl der Seinigen, bedenkend und vollbringend wahrhaft stirbt, aber am dritten Tage wieder aufersteht von den Todten, sich seinen Jüngern erweist als der wahrhaft Auferstandene und leiblich Lebendige, und belehrend, beruhigend, Geist ertheilend unter ihnen verweilt bis zum Tage seines Weggangs zum Vater.

So schließt das Evangelium mit dem Tode und der Auferstehung Christi, als dem Gipfel und Vollendungspuncte des welterlösenden Lebens, der Verherrlichung des Eingeborenen.

Das Evangelium macht so den Eindruck eines geordneten Ganzen, eines historischen Gemähldes in großen Umrissen, voll Leben, Einheit und Zusammenhang. Die heilige Lichtgestalt, die es darstellt, fesselt zunächst und am meisten. Aber Niemand kann unterlassen, mit Wohlgefallen auch auf den Schriftsteller zu sehen, dessen Herz und Geist Absicht und Zweck überall in der Darstellung hervortreten. Es ist kein Werk der geübten historischen Kunst. Ist Kunst darin, so ist sie unbewußt, aber der Eindruck darum nicht geringer.

Die Frage ist nun, ob und wie weit sich der unverkennbare Zusammenhang des Ganzen auch in einer übersichtlichen Eintheilung darstellen lasse, ob eine bestimmte, von Joh. selbst gedachte Anordnung zu entdecken sey?

Lampe versuchte, so viel ich weiß, zuerst eine genauere Eintheilung und Uebersicht [1]). Er unterscheidet drey Haupttheile: 1) den Prolog 1, 1 - 18., dessen Inhalt er als den summarischen Inbegriff der Wahrheiten bezeichnet, um deren willen das Evangelium geschrieben sey. 2) Die ge-

1) Prolegom. lib. 2. cap. 7. pag. 280 - 286. Selbst J. A. Bengel giebt in seinem Gnomon nur ein nacktes chronologisches Schema nach Festen und Tagen.

schichtliche Darstellung 1, 19. – 20, 29. und 3) den Schluß, 20, 30 – 21., worin zuerst der Zweck des Evangeliums überhaupt angegeben 20, 30. 31., sodann die Auctorität und Glaubwürdigkeit des Evangelisten theils durch die Erzählung von der Erscheinung des auferstandenen Herrn (quae singulari modo praestantiam apostolatus Ioannis demonstrabat), theils durch die Unterschrift der Ephesinischen Presbyter bekräftigt 21, 1 – 24., und endlich im Epilog 21, 25. der Grund angegeben werde, weßhalb Johannes sein Evangelium abbreche. Der zweyte Theil zerfällt nach Lampe in zwey Hauptabschnitte: der erste 1, 19. – 12, 50. enthalte die Darstellung der verschiedenen Ereignisse, welche sich auf das öffentliche Lehramt Christi beziehen, nach acht Wanderungen chronologisch geordnet, der zweyte 13, 1. – 20, 29. stelle die letzten Begebenheiten Christi dar.

Allein diese Disposition ist durchaus nicht geeignet, den Zusammenhang, die eigentliche Composition des Evangeliums anschaulich zu machen. Der ohnehin zweifelhafte Schluß Kap. 21. ist zu künstlich in den Zusammenhang hineinconstruirt. Sodann wird zwar richtig mit der Reflexion des Johannes Kap. 12, 37 ff. ein Abschnitt gemacht, aber die innere Bedeutung dieser Stelle für die Composition des Ganzen übersehen. Ueberhaupt ist unmöglich, bey dieser Eintheilung die Einheit, den Fortschritt und das Maaß der geschichtlichen Darstellung zu verstehen. Die Wanderungen Christi sind an sich für den *inneren* Zusammenhang der Geschichte gleichgültig. Nur in den *Festreisen* Jesu liegt ein gewisses Moment für die pragmatische Verknüpfung, aber auch diese lassen sich, da sie untergeordnet sind, als Standpuncte für die Composition nicht gebrauchen.

Die Eichhornsche [1]) Eintheilung in *zwey Theile* Kap. 1 – 12. und 13 – 20. und *einen Anhang* Kap. 21.

1) Einleitung, Bd. 2. S. 124 ff.

versucht in das Innere der Composition mehr einzudringen. Eichhorn schließt das 21. Kapitel mit Recht aus dem organischen Zusammenhang des Ganzen aus, obwohl er dasselbe für Johanneisch zu halten geneigt ist. Dagegen ist, was Eichhorn nicht thut, der Prolog offenbar als ein besonderes Moment in der Darstellung hervorzuheben. Johannes soll nun nach Eichhorn im ersten Theile die Absicht gehabt haben, zu beweisen, daß Jesus der den Juden verheissene Messias sey, im zweyten Theile aber nur, eine genauere Nachricht von dem letzten Lebenstage, der Verhaftung, Hinrichtung und neuen Belebung Jesu zu geben. Aber nach 20, 30. 31. bezieht sich auch die Leidens- und Auferstehungsgeschichte mit auf den Zweck, die Leser zu überzeugen, daß Jesus der Christ sey. Auch will Johannes selbst im ersten Abschnitte mehr, als nur beweisen, daß Jesus der den Juden verheissene Messias sey. Der Prolog und Stellen, wie 3, 16. 4, 42. weisen auf einen höheren Sinn des Joh. Glaubens an Christus hin. Im ersten Haupttheile soll aber ferner eben nur die geographische Eintheilung von Palästina zum Grunde liegen, in der Art, daß im ersten Abschnitte 1, 19. – 4, 54. gezeigt werde, wie Jesus nach und nach durch ganz Palästina als Messias bekannt geworden, anfangs jenseit des Jordans, 1, 19–52., dann in Galiläa 2, 1–12., ferner zu Jerusalem 2, 13.–3, 21., hierauf in Judäa 3, 22–36. und endlich in Samarien 4, 1–42., woran sich dann 4, 43–54. die Bemerkung als eine Art von Schluß und Uebergang anknüpfe, daß man sich nicht wundern dürfe, wenn Jesus in seiner Heimath, in Galiläa, den wenigsten Eingang gefunden habe, daß es aber auch in Galiläa nicht an Einzelnen gefehlt habe, welche ihn anerkannt hätten. Ebenfalls nach einer Localordnung soll der zweyte Abschnitt Kap. 5–12. solche Reden Jesu enthalten, in welchen er seine Zuhörer von der Hoheit seiner Person unterrichtete und die Beweise dafür aufstellte. In Jerusalem fange Jesus damit an, 5, 1–47., gehe

dann nach Galiläa 6, 1 – 71., und kehre sodann wieder nach Jerusalem, nicht nach der Landschaft Judäa, wo er als isolirter Lehrer nicht mehr sicher gewesen sey, zurück, 7, 1. – 10, 39. Der Abschnitt schließe mit der kurzen Nachricht, daß Jesus auch einmahl wieder jenseit des Jordans gewesen sey, und mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, wodurch die Leidensgeschichte unmittelbar eingeleitet werde. — Johannes bezeichnet freylich die Oertlichkeiten und ihren Wechsel meist genau. Aber dieß gehört nur zur Deutlichkeit oder Anschaulichkeit seiner Erinnerungen, und tritt außerdem zu sehr zurück, als daß man glauben könnte, Johannes habe die Erzählung vorzugsweise geographisch geordnet. Selbst die doch mehr hervortretende chronologische Anordnung im Anfange (Kap. 1. 2.) nach Tagen, dann nach Festen ist nur ein äußerer Rahmen für die innere Anordnung des Ganzen. — Auch lassen sich die von Eichhorn angegebenen charakteristischen Gesichtspuncte des ersten und zweyten Abschnittes nicht durchführen. Daß Joh. 2, 11. 4, 54. die Offenbarungszeichen Christi in Galiläa gleichsam zählt, ist zu untergeordnet, um den Zweck des Abschnitts darnach zu bestimmen, hat auch einen ganz andern Sinn. Auch treffen wir schon im ersten Abschnitte unterrichtende Reden Jesu über seine höhere Würde Kap. 3, 1 ff., und im zweyten Abschnitte fehlt es an Erzählungen nicht, wie Christus sich durch Messianische ἔργα als Messias bewährt, neue Gläubige gewinnt, und die früheren Anhänger stärkt. Tritt von Kap. 5. ein pragmatischer Gesichtspunct deutlicher hervor, so kann es nur der Kampf Christi mit seinen Gegnern seyn. Dieser Kampf aber beginnt schon Kap. 2, 13 ff.

In der neueren Zeit ist die chronolog. Anordnung nach den Festen von Vielen beliebt worden. Olshausen [1]) theilt darnach das Ganze in folgende vier Theile: 1) von Kap.

1) Commentar, Bd. 2. Einleit. S. IX. X.

1, 1. – 6, 71. von dem Beginn des Lehramtes Christi bis zu dem Laubhüttenfeste; 2) Kap. 7, 1. – 11, 57. bis zur Reise zum letzten Pascha; 3) Kap. 12, 1. – 17, 26. letzter Aufenthalt Jesu in Jerusalem zum Paschafeste; und 4) Kap. 18 – 21. Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Allein weil mehrere Festreisen erzählt werden, müßten so auch mehrere Abschnitte entstehen. Die Erzählung läuft zum Theil an den Festreisen ab, welche allerdings etwas Epochemachendes haben und als äußere Knoten des inneren Gewebes erscheinen. Aber die innere Composition ist doch nicht daraus zu begreifen. Der Prolog, die Reflexion des Johannes 12, 37 ff., die Zweckbestimmung des Ganzen 20, 30. 31. weisen auf eine mehr innere Anordnung hin, der zuerst Dr. de Wette [1]) recht auf die Spur gekommen zu seyn scheint. De Wette, indem er das allgemeine Evangelienschema, wie es besonders im Matthäus ausgedrückt ist, auch an unser Evangelium legt, unterscheidet darin, mit Ausschluß des Anhangs Kap. 21., folgende Theile: 1) das sogenannte Vorkapitel Kap. 1., ungefähr den drey ersten Kapiteln des Matthäus entsprechend, 2) den ersten Haupttheil v. Kap. 2, 1. an bis Ende Kap. 12., den Abschnitten des Matth. 4, 23. – 18, 35., u. 19 – 25., und 3) den zweyten Haupttheil von Kap. 13, 1. an bis Ende Kap. 20., dem Abschnitt Matth. 26 – 28., gleichlaufend. Der synoptische Parallelismus ist freylich zu unvollkommen, um diese Eintheilung begründen zu können. Aber es ist klar, daß Johannes bey aller Eigenthümlichkeit und Absichtlichkeit sich dem allgemeinen Schematismus des Lebens Jesu nicht entzogen hat. Die innere Anordnung hat indeß ihren eigenen Grund, und de Wette stellt sie auf folgende Weise dar: In dem sogenannten Vorkapitel gebe Johannes zuerst im Prolog 1, 1 – 18. die Uebersicht und Summe des Ganzen, indem er zugleich die höhere Abstammung

1) S. Erklärung des Evang. u. der Briefe d. Jph. Einleit. §. 2.

Jesu näher bestimme, sodann stelle er die Zeugnisse des Täufers von Christo, und endlich die Anfänge der Jüngerschaft Jesu zusammen. In den beyden Haupttheilen des Evangeliums aber wolle Johannes die beyden Kehrseiten der Geschichte Jesu darstellen, nemlich einmahl, wie während seines irdischen Wandels zwar seine Herrlichkeit hervorgetreten, aber von der unempfänglichen Welt meistentheils verkannt worden sey, sodann aber, wie er darnach gerade durch seinen Tod zu seiner Herrlichkeit gelangt sey. Sonach enthalte der erste Haupttheil den Bericht von Jesu Wirksamkeit, Verkennung und Anerkennung, und schließe mit einer allgemeinen Reflexion darüber 12, 37 ff. Und zwar stelle Joh. zuerst Kap. 2 - 6. Proben der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Judäa und Samarien zusammen, dann erzähle er Kap. 7 - 12. von dem letzten Aufenthalt Jesu in Judäa, und den nächsten Vorbereitungen zur Katastrophe des Todes. So schließe sich der zweyte Haupttheil an, ebenfalls mit zwey Abschnitten, von denen der erste Kap. 13 - 17. die innere Verherrlichung Christi bey dem letzten Mahle und in den letzten Reden, der zweyte Kap. 18 - 20. die äußere Verherrlichung in den Leiden, dem Tode und der Auferstehung Christi darstelle.

Der Grundgedanke des Evangeliums in seinen beyden Haupttheilen ist in dieser Anordnung gewiß richtig angegeben. Alles weis't darauf hin. Zuerst der Prolog 1, 6. u. V. 10 - 12. Johannes erblickt Christus gleich von Anfang an in dem sich setzenden und doch wieder sich auflösenden Contrast des wahrhaftigen Lichtes, welches von der Finsterniß der Welt Widerspruch erleidet, aber sie durch die angeborene und unleugbare Herrlichkeit überwindet und die Welt erlös't. Die Anerkennung des erschienenen Lichtes und Lebens beginnt schon mit den Zeugnissen des Täufers, den Bekenntnissen der ersten Jünger, aber eben so bald erfährt der Herr Unverstand und Widerstand, und nach Johannes deutet er selbst schon 2, 19 ff. auf den Doppel-

ausgang seines Lebens, den Tod und die Auferstehung hin, ja 3, 14. u. 15. wird die göttliche Nothwendigkeit und die heilbringende, somit verherrlichende Macht seines Todes, schon bestimmt hervorgehoben. In dem Grade, in welchem sich sodann die Herrlichkeit Christi offenbaret, wird der Kampf mit der Welt gefährlicher, entscheidender. Aber in demselben Maaße tritt auch der Gedanke der Verherrlichung Christi durch Leiden und Tod 7, 39. 8, 54. mächtiger hervor, und von Kap. 13. an steigert sich die Verherrlichung Christi, bis sie in dem Tode und der Auferstehung ihren Gipfel erreicht. Hierin sind wir also mit de Wette einverstanden, so wie auch darin, daß Kap. 12, 37 ff. das Evangelium in zwey auf einander bezügliche Haupttheile scheidet. Nur scheint uns, daß der erste bereits 1, 19. anfängt, weil sowohl die Zeugnisse des Täufers, als die ersten Jüngerbekenntnisse schon zur historischen Anerkennung des eingeborenen Sohnes gehören, nemlich den Anfang derselben bezeichnen, der auf Größeres hinweist 1, 51. und 52. So setzen wir also, da der Prolog sich bestimmt abscheidet als Summe und Uebersicht, Stand- und Zielpunct der ganzen Darstellung, den ersten Haupttheil nicht von 2, 1., sondern von 1, 19. an. Hier überwiegt zunächst bis Ende Kap. 4. die Anerkennung, aber von Kap. 5. an wird je länger je mehr die Verkennung, der Widerspruch mächtig. Mehr und andere Eintheilung kann ich in diesem Theile nicht finden. Am Ende des Abschnitts steht der böse Rath des Kaiphas sammt dem Beschluß des Synedriums 11, 47 ff., und bildet mit dem jubelvollen Einzuge einen ergreifenden Contrast. Diesen Contrast mag Johannes nicht beabsichtigt haben, aber, obwohl ich scheue, den Schriftsteller sinnreicher zu machen, als er ist, in der Gottesstimme 12, 28. ἐδόξασα κ. πάλιν δοξάσω scheint mir doch, von Joh. selbst so gedacht, gleichsam das Motto für den Zusammenhang und Grundgedanken des ganzen Evangeliums zu liegen. Das öffentliche Wirken Christi, sein

Werk offenbarte seine Herrlichkeit, aber es führte unvermeidlich zu seinem Tode, sein Tod aber wieder zur Verherrlichung. So schließt sich der zweyte Haupttheil von Kap. 13. an, indem er die Verherrlichung durch den Tod zeigt, aber nach 13, 31. (vergl. 17, 4. 5.) ist die Verherrlichung genauer eine gegenseitige zwischen dem Vater und dem Sohne, und zwar in der Art, daß, weil der Sohn durch sein Werk, welches mit dem Tode vollendet ist, den Vater auf Erden verherrlicht hat, der Vater nun den Sohn im Tode verherrlicht durch die Auferstehung. Nur dieser Gegensatz wird von Joh. selbst ausgesprochen, nicht der von de Wette behauptete zwischen der inneren und äußeren Herrlichkeit Christi. So kann ich diesen Theil auch nicht weiter abtheilen, als daß, wie anfangs, entsprechend dem ersten Haupttheile, Christus in den Vorstunden des Todes fortfährt in seinem Verherrlichungswerke Gottes unter den Jüngern bis zu seinem Tode, so von Kap. 18. an mit der Todesstunde selbst nun das Verherrlichungswerk des Vaters an Christo eintritt.

Wir theilen hiernach das ganze Evangelium in folgende Theile: 1) der Prolog 1, 1 - 18. 2) Erster Haupttheil 1, 19. - 12, 50. 3) Zweyter Haupttheil 13, 1. - 20, 31. 4) Anhang.

Es entsteht nun weiter die Aufgabe, die besonderen Bedingungen und Verhältnisse zu erörtern, woraus die Johanneische Composition, sowohl an sich, als in ihrem Verhältnisse zu den synoptischen Evangelien historisch zu erklären ist.

Alles Hiehergehörige liegt in der Beantwortung der beyden Hauptfragen: 1) Aus welcher Veranlassung und zu welchem Zwecke schrieb Johannes sein Evangelium? und 2) Aus welchen Quellen und wie schöpfte er daraus seine Darstellung?

§. 13.

Veranlassung. Zweck.

Das Evangelium setzt, wie schon sein chrestomathischer Charakter zeigt, Christliche Leser voraus, welche mit den Hauptmomenten der Lehre und Geschichte Jesu bereits bekannt waren. Zur ersten Begründung des Glaubens ist es weder vollständig, noch elementarisch genug. Ueberhaupt aber ist wohl kein Evangelium geschrieben, um den Glauben erst zu gründen. Dazu diente gewiß auch noch im Joh. Zeitalter die mündliche Predigt.

Unser Evangelium ist für einen bestimmten Kreis von Lesern geschrieben, wie die Anrede, gleichsam Zueignung, 19, 35. 20, 31. zeigt, zunächst also wohl für den Johanneischen Gemeindekreis in Kleinasien.

Kap. 20, 31.: *Ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, wird der Zweck des Evangeliums im Allgemeinen bezeichnet. Für Christliche Leser aber kann dieß nur von der Befestigung und Vollendung des Glaubens und Lebens verstanden werden. Gebrauchten auch Nichtchristen das Evangelium zur Anregung und ersten Gründung des Glaubens, so war dieß nicht beabsichtigt.

Jener Zweck aber ist dem Joh. Evangelium mit allen andern gemeinsam, ja Johannes drückt ihn nicht einmahl so bestimmt aus, wie Lukas Ev. 1, 1–4. So läßt sich also auch die eigenthümliche Composition unseres Evang. nicht daraus begreifen. Es ist fast ein nothwendiger Schluß, daß besondere Veranlassungen und Verhältnisse in dem Johanneischen Gemeindekreise mit der Eigenthümlichkeit des Apostels zusammengewirkt haben müssen, um eine evangelische Composition hervorzubringen, welche bey der Gleichheit des Zweckes und allgemeinen Schemas doch von der synoptischen so sehr abweicht.

Es iſt von jeher anerkannt worden, daß die eigenthümliche Compoſition unſeres Evangeliums, namentlich der Prolog, die beſondere Auswahl und Anordnung des hiſtoriſchen Stoffes u. ſ. w. auf eine beſondere Veranlaſſung und einen beſondern Zweck hinweiſen.

Es iſt rathſam, unſrer eigenen Erörterung eine kurze Geſchichte der vornehmſten Meinungen darüber voranzuſchicken.

Schon die Alten haben verſchiedene Vermuthungen darüber.

Irenäus, vorzugsweiſe auf die dogmatiſche Seite des Evang., beſonders in dem Prologe gerichtet, meinte, Johannes habe den beſonderen Zweck gehabt, die Irrthümer Cerinths und der gnoſtiſchen Secte der Nikolaiten zu widerlegen [1]). Die polemiſche Brauchbarkeit des Evangeliums gegen Häretiker der Art, begünſtigte die Anſicht von einem ſpeziellen polemiſchen Zwecke. Die Anſicht des Irenäus fand Beyfall und wurde ſo traditionell. Tertullian ſtimmte ihr im Allgemeinen bey [2]). Epiphanius [3]) und Hieronymus [4]) wiederholen ſchon als ausgemachte Thatſache, daß Johannes gegen Cerinth geſchrieben habe; nur ſtatt der Nikolaiten nennen ſie die Ebioniten. Hierbey ſind noch die chronologiſchen Verhältniſſe des Evangeliums be-

---

1) Adv. Haer. 3, 11. Hanc fidem annuntians Ioannes domini discipulus, *volens* per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per verbum suum — — — sic inchoavit evangelium 1, 1 sqq.

2) De praescript. adv. haeret. 33.

3) Haer. 51, 12. nach d. Gr. Texte. Petavius hat in der Latein. Ueberſetz. ſtatt Ebion, Marcion.

4) De illustr. viris 9. Ioannes apostolus novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse. Aehnlich in ſ. Prolog. in Matth.

rücksichtigt. Aber, wenn Victorinus von Petabio [1]) den Johannes auch gegen den Valentin [2]), Philastrius [3]) aber sogar vorzugsweise gegen den Marcion schreiben läßt, so ist ihnen dabey aller chronologische Verstand ausgegangen, und sie sind in einem handgreiflichen Irrthume. Indeß sagte schon Irenäus, Johannes habe geschrieben *providens* blasphemas gnosticorum regulas [4]). Hiernach konnte das Joh. Evangelium gegen die spätesten gnostischen Irrthümer gebraucht werden von denen, welche den ursprünglichen historischen und den applicativen Sinn nicht zu unterscheiden wußten. Cyrill von Alexandrien bleibt dagegen bey der allgemeineren Bestimmung stehen, daß Johannes aus Veranlassung der zu seiner Zeit verbreiteten Irrlehre, daß der λόγος τ. θ. erst mit der Geburt Jesu zur Existenz gekommen sey, sein Evang. geschrieben habe [5]).

Andere, mehr auf die historische Seite und das synoptische Verhältniß achtend, bestimmten eben danach den besonderen Zweck des Evangeliums. Nach Klemens von Alexandr. [6]) soll Johannes die Absicht gehabt haben, die drey ersten Evangelien, welche nur die äußere Seite (τὰ σωματικὰ) des Lebens Jesu darstellten, durch ein pneumatisches Evangelium zu ergänzen. Mehr ins Einzelne eingehend ist die traditionelle Vermuthung, welche Eusebius [7]) mit voller Beystimmung erwähnt, daß nemlich Johannes, als ihm die drey ersten Evangelien bekannt wurden, denselben zwar das Zeugniß der Wahrheit gegeben, zugleich aber, um ihre Erzählung besonders im Anfange

1) Comment. in apocalyps. p. 418. Maxima Bibl. PP. Lugd. Tom. 3.
2) Wenn die Stelle nicht interpolirt ist. Denn Victorin im Anf. des 4ten Jhdts konnte und mußte es besser wissen.
3) Haeres. 45.
4) Adv. haer. 3, 16.
5) Catena in Ioan. ed. Corder. Prooem.
6) S. Euseb. H. E. 6, 14.
7) H. E. 3, 24.

des Lehramtes Christi zu ergänzen, sein eigenes Evangelium geschrieben habe. Eusebius macht darauf aufmerksam, daß Johannes besonders dasjenige erzähle, was zwischen der Taufe Jesu und der Gefangennehmung des Täufers vorgefallen, während die drey ersten Evangelien vorzugsweise dasjenige mittheilen, was nach der Gefangennehmung des Täufers geschehen sey. Die Ansicht, daß Johannes die drey ersten Evangelien habe ergänzen wollen, wurde allgemein in der Kirche. Der Verfasser des anonymen Fragments über den Kanon bey Muratori [1]) scheint dunkel darauf hinzudeuten. Aber Hieronymus wiederholt die Sage (λόγος) des Eusebius fast wörtlich [2]), und verbindet so einen doppelten polemischen Zweck des Evangel. mit dem Ergänzungszwecke. Man sieht aber besonders aus Hieronymus, daß die Ansicht aus dem harmonistischen Bestreben hervorgegangen war, die Differenz zwischen Johannes und den übrigen Evangelisten zu heben. Wieder etwas allgemeiner fassen den Ergänzungszweck des Evangeliums Epiphanius [3]) und Theodor von Mopsvestia [4]);

1) Quarti Evangeliorum Iohannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut *recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta rescriberet.* Vergl. Hugs Einl. 2. S. 203., wo die letzten Worte so verstanden werden, daß Joh. die übrigen Bücher (Evangelien) habe durchgehen oder die übrigen Apostel habe zu Rathe ziehen, und dann unter seinem Namen Alles habe verzeichnen sollen. Allein bey der Verdorbenheit des Textes ist schwer zu sagen, ob dieß der rechte Sinn ist.

2) De viris illustr. 9. Sed et aliam causam huius scripturae ferunt, quod, cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni, in quo et passus est post carcerem Ioannis, historiam texuisse. Praetermisso itaque anno, cuius acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam Ioannes clauderetur in carcerem, gesta narravit; sicut manifestum esse poterit his, qui diligenter quatuor evangeliorum volumina legerint. Quae res etiam *διαφωνίαν*, quae videtur Ioannis esse cum caeteris, tollit.

3) Haer. 51, 6.

4) Catena in Ioann. ed. Corderius, Prooem.

der erstere auch auf das achtend, was Joh. mit den synoptischen Evangelien gemeinsam hat, verbindet damit zugleich den Zweck einer förmlichen Bestätigung; der letztere bezieht den Ergänzungszweck auf die von den anderen ausgelassenen διδασκαλικά, das Lehrhafte, besonders die λόγοι περὶ τῆς θεότητος, also auf das πνευματικὸν im Sinne des Alexandr. Klemens. Spätere wiederholen die früheren Vermuthungen als ausgemachte Traditionen, und verknüpfen zum Theil den historischen mit dem polemischen Zwecke [1]). Theophylakt [2]) aber, der sich vorzugsweise an den Bestätigungs- und Ergänzungszweck hält, nimmt noch außerdem die ganz grundlose Sage auf [3]), daß Johannes das Aramäische Evangelium des Matthäus übersetzt habe. Eben so Euthymius [4]).

Keiner der Alten hat den historischen Grund der für Traditionen gehaltenen Vermuthungen genauer geprüft, die geglaubten besonderen Zwecke exegetisch nachgewiesen, und die Composition des Evangeliums daraus zu construiren versucht. Wir können also gleich hier feststellen, daß die Alten, da sie über den Zweck nur Vermuthungen, keine historischen Traditionen hatten, für uns in keiner Art historische Auctorität haben.

Die neueren Untersuchungen über diesen Punct sind gründlicher und ausführlicher, aber anfangs noch sehr abhängig von der traditionellen Auctorität der ältesten Hypo-

1) So der ἀνεπίγραφος in der Catene zum Joh. Evang. Er sagt, Joh. habe, wie Irenäus, Eusebius u. A. glaubhaft versichern, sein Evangelium zur Zeit, als schlimme Ketzereyen sich aufthaten, seinem Schüler Papias (εὐβιότῳ τῷ Ἱεραπολίτῃ) dictirt, πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν οἰκουμένην ἔθνεσιν u. s. w. Dieser Schriftsteller setzt also den Ergänzungszweck als den vorherrschenden.

2) Prolog. zu d. Evang. des Matth., vergl. Prolog. zu Johannes, wo er den polemischen Zweck gegen die δογματίζοντας ἄνθρωπον ψιλὸν ὑπάρξαι τὸν Ἰησοῦν mit dem historischen verbindet. Meint er mit jenen Häretikern die Ebioniten, oder den Cerinth?

3) S. die Subscriptionen des Evangel. des Matth. bey Griesbach.

4) Commentar. in IV. Evangel. Tom. 1. p. 13. 14.

theſen. Seit Lampe werden ſie unabhängiger und freyer, aber in eben dem Grade künſtlicher und verwickelter. Eine Hypotheſe verdrängt die andere; es entſtehen Gegenſätze und Combinationen der mannigfaltigſten Art, ſo daß es ſchwer iſt, das bunte Gemiſch der Meinungen einigermaßen überſichtlich zu ordnen.

Wir verſuchen, die Hauptmeinungen, wie ſie etwa ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf einander gefolgt ſind, kurz zuſammenzuſtellen [1]).

Man war anfangs einverſtanden, daß der allgemeine Zweck, der Kap. 20, 31. angegeben wird, nicht hinreiche, um die eigenthümliche Compoſition des Evangeliums zu erklären.

Der beſondere Zweck der Ergänzung der drey erſten Evangelien, ſchon von Euſebius, wie man meinte, bezeugt, ſchien den Meiſten durch den exegetiſchen Augenſchein hinlänglich beſtätigt. So lange die populäre Anſicht von dem traditionellen Urſprunge der drey erſten Evangelien herrſchend blieb, zweifelten Wenige [2]). Nur ſchien jener Zweck nicht hinreichend, um alle Eigenthümlichkeiten der Johanneiſchen Compoſition, namentlich den Prolog und den dogmatiſchen Ton und Charakter des Ganzen, zu erklären. Da Irenäus ſchon einen beſtimmten polemiſchen Zweck angegeben hatte, ſo ſchien es nur darauf anzukommen, denſelben im Evangelium exegetiſch nachzuweiſen. Einige ließen den polemiſchen Zweck allein gelten, Andere combinirten ihn mit dem Ergänzungszwecke. Aber während beſonders die Aelteren bey der Angabe des Irenäus, daß Johannes gegen Cerinth geſchrie-

1) Die vollſtändigere Litteratur ſ. bey Wegſcheider a. a. O. S. 202 ff. Schott Isagoge in libros N. F. p. 139 sqq.

2) Zu dieſen Wenigen gehörte Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 3. p. 177. Aber wunderlich genug, ſagt er unter andern verſtändigen Einwürfen, der Ergänzungszweck ſtreite mit der Würde der Inſpiration der drey erſten Evv., aus denen ſich auch ohne Johannes Chriſtus vollſtändig erkennen laſſe.

ben [1]), stehen blieben, auch die besonderen Gegensätze gegen Cerinth in dem Evangelium nachweisen zu können glaubten, faßten Andere, da sie einen bestimmten Gegensatz gegen die Cerinthische Irrlehre, über deren ursprüngliche Gestalt man ohnehin zweifelhaft sey, nicht fanden [2]), den polemischen Zweck allgemeiner, nemlich entweder gegen den Gnosticismus [3]) oder Doketismus der Zeit überhaupt [4]). — Die Antitheſen besonders im Prolog zwischen Jesus, als dem wahren Messias, dem φῶς ἀληθινόν, und dem Täufer Johannes, der nur berufen gewesen sey, auf das allein wahre Licht vorzubereiten, hatten schon früher Grotius und einige Socinianische Ausleger [5]) auf die Vermuthung geführt, daß Johannes die Johannesjünger seiner Zeit, welche wähnten, in dem Täufer sey das Messianische Heil bereits erschienen, vorzugsweise, wenn auch nicht allein berücksichtigt habe. Aber, seitdem besonders durch Norberg [6]) die Asiatische Secte der sogenannten Johannescristen oder Zabier näher bekannt geworden war, glaubten Viele [7]), indem sie diese Secte mit den Johannesjüngern der apostolischen Zeit in historische Verbindung brach-

---

1) Weil man über die Nikolaiten im Ganzen so wenig wußte, ja ihre historische Existenz überhaupt immer zweifelhafter wurde, so hat man diese Seite der Zweckbestimmung des Irenäus fast ganz außer Acht gelassen. Erst kürzlich ist Lange in seiner Schrift über die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten der apost. Zeit S. 106 ff. wieder darauf eingegangen.

2) Die wichtigste Schrift darüber ist Paulus Introduct. in N. T. capita select. Historia Cerinthi II. §. 13 - 18.

3) So Kleuker Joh., Petrus und Paulus, als Christologen S. 63 ff.

4) So Semler Paraphr. Evang. Ioan. zu 1, 14. Eckermann Erklär. aller dunklen Stellen des N. T. 2. 11 ff.

5) Schlichting, besonders aber Wolzogen Opp. omn. Tom. 1. 701.

6) Commentatio de religione et lingua Sabaeorum in d. Commentt. Societ. Goett. Vol. 3., besonders aber sein Codex Nasaraeus Syriace etc. Lund. 3 Voll. 1815. und 16.

7) Besonders Herder Erläuter. zum N. T. S. 11. u. 81. Overbeck Neue Versuche über das Evang. des Joh. S. 68 ff., wo auch die frühere Litteratur gut verzeichnet ist. Ziegler in Gablers neuestem theol. Journal 9, 1. S. 20 ff.

ten, das bestimmte Gemisch von gnostischen Irrthümern und einer übertriebenen Verehrung des Täufers entdeckt zu haben, welchem Johannes sein Evangelium entgegengesetzt habe. Doch schien Andern diese Beziehung allein nicht auszureichen, um alle polemischen Elemente des Evangeliums zu erklären; sie combinirten also mehrere polemische Zwecke, die einen diese, die andern jene. Wer dann mit einem mehrfachen polemischen Zwecke auch noch den Ergänzungszweck zu verbinden wußte, dem schien in der Composition des Evangeliums Alles erklärt [1]).

Aber während man in dieser Richtung das Problem durch immer künstlichere Lösungen in Wahrheit unauflösbar machte, trat immer entschiedener die Opposition derer hervor, welche, indem sie keine der aufgestellten Hypothesen hinlänglich begründet fanden, und mit siegreichen Gründen nachwiesen, daß das Evangelium weder die Form eines supplementarischen, noch polemischen Werkes habe, am Ende jeden speziellen Zweck für eben so unerweislich, als unnöthig hielten [2]). Man war geneigt, bey dem allgemeinen didaktischen Zwecke, den Johannes Kap. 20, 31. angiebt, stehen zu bleiben. Aber so oft man dieß auch versuchte, so gewährte es doch nie eine wahre Befriedigung. Sobald man sich auf Erörterung der Johanneischen Composition einließ, traf man unwillkührlich auf die Voraussetzung besonderer Veranlassungen und Zwecke.

Unterdessen war die Kritik der drey ersten Evangelien so weit fortgeschritten, daß man nach manchen vergeblichen

1) So besonders Storr über den Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Joh. (Nach ihm ist der Hauptzweck der polemische gegen die antichristl. Partheyen der Johannisjünger und Cerinthianer; damit verbunden der Zweck, die drey ersten Evv. zu ergänzen.) Wegscheider, Hug u. A.

2) Hierher gehören besonders Paulus Introduct. N. T. Capita selecta, N. 3. Recitatio publica de consilio ac fine Iohanni Apostolo in scribendis suis evangelicis commentariis proposito. Tittmann Meletemata sacra in Ev. Ioan. pag. 14 sqq. Opusc. theol. pag. 18 sqq.

Hypothesen [1]) je länger je mehr einsah, das Verhältniß des Joh. Evangeliums zu den synoptischen müsse sich anders erklären lassen, als durch die ohnehin gar nicht verbürgte Nachricht der Alten, daß Johannes die drey ersten Evangelien gekannt und ergänzen oder berichtigen gewollt habe [2]).

Von der andern Seite suchte man auch in Beziehung auf das angeblich polemische Element des Evangel. der Einfalt und Wahrheit des apostolischen Zeitalters näher zu kommen. Man leugnete die polemische Beziehung nicht schlechthin, aber, um den Mangel an polemischer Form zu erklären, unterschied man unmittelbare und mittelbare Beziehungen, und bezeichnete den besonderen Zweck lieber als einen apologetischen [3]). Mit diesem Worte änderte sich zum Theil die Sache. So entstand je länger je mehr die Aufgabe, durch annäherende Combinationen und Vermuthungen die besonderen Bedürfnisse und Gegensätze, kurz die Zustände des Christlichen Denkens und Lebens im Johanneischen Zeitalter kennen zu lernen, woraus sich die Composition unseres Evangeliums in seinen unmittelbaren und mittelbaren Beziehungen erklären lasse. Daß dieß etwas anderes sey, als das neuerdings mit Recht als unwürdig gescholtene Haschen nach den Nebenzwecken des Johannes, leuchtet ein. Jede lebendige Schrift ist mit der Zeit und Umgebung, in der sie entsteht, um so mehr ver-

1) Dahin rechne ich die Ansicht von Lessing (neue Hypothese über die Evangelisten, sämmtl. Werke, N. A. Bd. 6. S. 253.) und Eichhorn (Einleit. 2. 127 ff.), daß Johannes das Urevangelium, und die von Schmidt (Einleit. 1, 146.), daß er das Evangel. von Marcion berücksichtigt habe. — Aber Schmidt sagt selbst, daß seine Hypothese sehr gewagt sey. — Lessing meint, Joh. habe das Hebr. Urevangelium gekannt, gelesen und genützt, zwar kein Ergänzungsstück zu den drey ersten Evv. schreiben wollen, aber diese gekannt.

2) So Schott Isagoge historico critica in libros N. F. p. 135 sqq., Tholuck Commentar, Einleit. §. 3.

3) So Hemsen a. a. O. S. 139. Seiffarth Spezialcharakteristik S. 40. Schott a. a. O. p. 135 u. a.

webt, je praktischer sie ist. Dr. Credner [1]) meint, es fordere die Gerechtigkeit, die Würde des Apostels, außer dem Hauptzwecke 20, 30. 31. nicht nach allerley Nebenzwecken zu fragen, sondern aus jenem Hauptzwecke die ganze Composition zu erklären. Allein man kann die sogenannten Nebenzwecke ganz aufgeben, und doch auf ganz würdige Weise fragen, wie Joh. dazu kam, jenen Hauptzweck gerade durch diese eigenthümliche Art der Composition zu realisiren. Man wird zugeben, daß die synoptischen Evangelien, wenn auch unausgesprochen, doch wesentlich denselben Zweck haben, und doch ist ihre Art eine ganz andere. Vieles erklärt die Individualität des Verfassers, aber doch nicht Alles, und sie ist selbst durch die umgebenden Zustände bedingt. Namentlich wird die Frage nach den mannigfachen historischen Bedingungen und Beziehungen des Prologs, der doch auch nach Dr. Credner den Standpunct des Ganzen bestimmt, immer würdig und nothwendig bleiben, diese aber immer über die allgemeine Zweckbestimmung, ja das Evangelium selbst hinausführen.

Es gilt also jetzt, die Composition des Evangel. aus ihren historischen Bedingungen und Beziehungen zu erklären. Zu dem Ende sind wir genöthigt, das doppelte Verhältniß des Evangeliums, einmahl zu den synoptischen Evangelien, sodann zu den Zuständen des Johanneischen Zeitalters und Gemeindekreises genauer zu erörtern.

I.

Suchen wir zuerst das historische Verhältniß des Johanneischen Evangeliums zu den drey ersten genauer zu bestimmen.

---

1) Einleit. Bd. 1. S. 243. und 251 ff.

Was Johannes mit den drey ersten Evv. gemein hat, ist kaum der dritte Theil des Evangeliums. Parallelen im strengsten Sinne hat er gar nicht; nur unvollkommene, mit größeren und geringeren Divergenzen in folgenden Stellen [1]): 1, 23. (vergl. Matth. 3, 3. Mk. 1, 2. 3. Luk. 3, 4.) 26 ff. (vergl. Matth. 3, 11. Mk. 1, 7. 8. Luk. 3, 16.) 32 - 34. (vergl. Matth. 3, 16. 11. 17. Mk. 1, 10. 8. 11. Luk. 3, 21. 22. 16.) Aussprüche des Täufers über Jesus, und die Erzählung von der Taufe Jesu, diese aber nur als Erzählung des Täufers; 2, 13 - 16. die Reinigung des Tempels, (Matth. 21, 12. 13. Mk. 11, 15 - 17. Luk. 19, 45. 46.); 4, 44. ein einzelner Ausspruch, (Matth. 13, 57. Mk. 1, 4. Luk. 4, 24.); 6, 1 - 13. die Speisung, (Matth. 14, 14 - 21. Mk. 6, 34 - 44. Luk. 9, 12 - 17.); 6, 16 - 21. das Wandeln auf dem Meere, (Matth. 14, 22 - 27. Mk. 6, 45 - 51.); 11, 47 - 50. der Beschluß des Synedriums, Jesum zu greifen und zu tödten, (Matth. 26, 3. 4. Mk. 14, 1. Luk. 22, 2.); 12, 1 - 7. die Salbung in Bethanien, (Matth. 26, 6 - 13. Mk. 14, 3 - 9.); 12, 12 - 18. der Einzug in Jerusalem. (Matth. 21, 1 - 9. Mk. 11, 1 - 10. Luk. 19, 29 - 38.); 12, 25. ein einzelner Ausspruch, (Matth. 10, 39. Mk. 8, 35. Luk. 17, 33.); 13, 16. (Matth. 10, 24. Luk. 6, 40.) ein einzelner Ausspruch, in proverbieller Form; 13, 21 - 26. (Matth. 26, 21 - 25. Mk. 14, 18 - 20. Luk. 22, 21 - 23.) Bezeichnung des Verräthers bey dem Mahle; 13, 36 - 38. (vergl. Matth. 26, 31 - 35. Mk. 14, 27 - 31.) Vorherverkündigung der Verleugnung Petri; 16, 2. (Matth. 24, 9. Mk. 13, 9. Luk. 21, 12.) ein einzelner Ausspruch; 18, 3. 10 ff. (vergl. Matth. 26, 47 ff. Mk. 14, 43 ff. Luk. 22, 47 ff.). Das meiste Gemeinsame ist in der Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung. Man vergleiche 18, 28 ff.

1) Sehr hülfreich ist hier Schulze schriftstell. Charakter und Werth d. Johannes, S. 129 ff.

(Matth. 27, 1 ff. Mk. 15, 1 ff. Luk. 23, 2 ff.). In derselben Art mit den drey ersten theilweise parallel sind Kap. 19. u. 20. Manches hat Johannes nur mit Matthäus und Markus gemein; in einigen Stellen nähert er sich vorzugsweise dem Lukas, so 19, 20. vergl. Luk. 23, 38., ferner 20, 6. 7. vergl. Luk. 24, 12., und 20, 19 - 27. vergl. Luk. 24, 36 - 41.

Keine einzige Parallele ist, wie die Mehrzahl der synoptischen, von der Art, daß sie eine gemeinsame schriftliche Grundlage voraussetzt. Nur 6, 1 - 13. und 12, 1 ff. nähert sich auch im Ausdruck dem synoptischen Typus. Beachtenswerth ist hier die nähere Verwandtschaft mit Markus. Aber nirgends, auch in jenen Stellen nicht, bemerkt man einen bestimmten Zusammenhang mit den synoptischen Evangelien. Vielmehr sind Inhalt und Ausdruck immer originell und frey, ja oft verschieden bis zum Widerspruch. Im Allgemeinen ist das Verhältniß der Verwandtschaft und Abweichung sehr ungleich und schwankend.

Es ist unleugbar, daß Johannes bey seinen Lesern Bekanntschaft mit den Hauptmomenten der Geschichte Jesu voraussetzt, welche wir in den drey ersten Evv. erzählt finden. So z. B. die Taufe Jesu, auf die er 1, 33. 34. den Täufer nur anspielen läßt, dann die Einsetzung des Herrenmahles 13, 1 ff., endlich vielleicht auch die Himmelfahrt 20, 17. Dadurch aber, daß die Johanneischen Parallelen genauer, anschaulicher, und für die harmonische Zusammenstellung der Geschichte Jesu als wahre Ergänzungen und Berichtigungen erscheinen, entsteht der Schein, als habe Johannes die drey ersten Evangelien ergänzen und berichtigen wollen. Sind nun die drey ersten Evangelien früher geschrieben, als das Johanneische, und auch, wenigstens Matthäus und Markus, bey mehr katholischer Bestimmung ziemlich früh allgemeiner verbreitet gewesen, so hat es auf den ersten Anblick viel für sich, daß Johannes die synoptischen Evangelien kannte, und sie in Bezie-

hung auf ihren Gebrauch in seinen Gemeinden durch sein Evangelium ergänzte und berichtigte. Die Nachricht der Alten würde zur Bestätigung dienen, wenn sie selbst mehr wäre, als die älteste Aeußerung derselben Vermuthung.

Aber so günstig der erste Anblick ist, so ungünstig ist die genauere Untersuchung. Es kommen hier folgende Puncte in Betracht:

1. Daß die drey ersten Evangelien vor dem Johanneischen geschrieben sind, mag kein Bedenken leiden. Aber Niemand weiß, wie lange vorher. Die Geschichte der Verbreitung und des Gebrauchs unserer synoptischen Evangelien im ersten Jahrhunderte liegt im Dunkel. Da das Evang. des Lukas zunächst für einen Privatmann bestimmt war, so ist wahrscheinlich, daß es nur allmählich zu allgemeinem Gebrauch gelangte. Wenn also nicht sehr evidente exegetische Gründe dafür sprechen, daß Johannes die synoptischen Evangelien vor sich gehabt, von der allgemeinen historischen Seite ist es, besonders in Betreff des Lukas, sehr problematisch. An solchen evidenten exegetischen Gründen aber fehlt es gänzlich.

2. Wollte Johannes die drey ersten Evangelien ergänzen, warum nennt er sie nicht, warum knüpft er seine Ergänzungen nicht ausdrücklich und namentlich an sie an? Wenigstens 20, 30. (21, 25.), wo er sagt, daß sein Evangelium nicht alles enthalte, was Jesus gethan habe, wäre eine solche Erwähnung zu erwarten gewesen.

3. Mit dem Ergänzungszwecke ist unvereinbar, daß er ganze Erzählungen aus den zu ergänzenden Evangelien aufnimmt, z. B. 6, 1 ff. 12, 1 ff. Wozu diese Wiederholungen? Um als Anknüpfungspuncte zu dienen, müßten sie regelmäßiger und wirklich verknüpfender, überhaupt weniger zufällig seyn. Das Zufällige in den Wiederholungen, die man weder auf die synoptische Gesammheit, noch ein einzelnes synoptisches Evangelium bestimmt zurückführen kann, schließt die Absicht der Ergänzung aus.

Dazu kommt 4., daß die Johanneische Darstellung nicht selten in dem Grade von der synoptischen abweicht, daß wenigstens sehr scheinbare Widersprüche entstehen. Selbst in den am meisten parallelen Stellen 6, 1 ff. 12, 1 ff. bemerkt man Abweichungen von der synoptischen Erzählung. Besonders in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte sind dieselben eben so auffallend, als bedeutend. Sie mögen für Berichtigungen gehalten werden. Joh. mag also auch den Zweck der Berichtigung gehabt haben, aber desto mehr mußte er darauf rechnen, daß seine Leser diese Verschiedenheiten und Widersprüche fanden. Wollte er sie nicht verwirren, nicht an der Glaubwürdigkeit der synopt. Evv. irre machen, so mußte er sich näher darüber erklären, wenn auch nicht immer im Einzelnen, doch im Allgemeinen in einer Vorrede oder Nachrede so, daß die Vermittlung oder Ausgleichung nicht allzu schwer wurde.

5. Endlich darf man fragen, wenn Johannes auch nur die Nebenabsicht hatte, die drey ersten Evangelien zu ergänzen, aber durchweg, würde sein Evangelium in diesem Falle wohl so als ein Ganzes erscheinen, daß der Zusammenhang nirgends unterbrochen wird, ja unstreitig vollkommener ist, als in den drey ersten Evangelien?

Wenn nun aber Johannes die drey ersten Evangelien vielleicht gar nicht kannte und voraussetzte, wenn er sie auf keinen Fall weder berichtigen, noch ergänzen wollte, gleichwohl aber eine Bekanntschaft mit der Geschichte Jesu, wie sie in den synoptischen Evv. mitgetheilt wird, bey seinen Lesern voraussetzt, wie lösen wir dieß Räthsel?

Wir können als ziemlich allgemein anerkanntes Resultat der neueren Kritik dieß feststellen, daß unsere drey ersten Evangelien aus der allgemeinen anfangs durchweg mündlichen, nach und nach theilweise schriftlich fixirten Evangelientradition hervorgegangen sind. Diese Evangelientradition, die mit der ersten apostolischen Predigt des Evangeliums begann, und von unmittelbaren Zeugnissen besonders

der Apostel ausging, bestand aus einer Auswahl von Erzählungen der wichtigsten und ausgezeichnetsten Thaten, Reden und Schicksale Jesu, wie es der elementarische Unterricht im Christlichen Glauben forderte oder bedurfte. So lange diese Tradition vorzugsweise eine mündliche war, fehlte es zwar nicht an den Bedingungen und Elementen einer gewissen Gleichförmigkeit, selbst im Ausdruck, der durch eine bedeutende Persönlichkeit zuerst gebildet, häufig wiederholt und so je länger je mehr stehend wurde, aber im Allgemeinen herrschte die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit vor, so in der Form, wie im Inhalte, im Einzelnen, wie im Ganzen. Erst nachdem man anfing, zuerst einzelne Erzählungen, dann ganze Erzählungsreihen schriftlich zu fixiren, wurde eben durch die festigende Kraft der Schrift der Cyclus der evangelischen Tradition äußerlich abgeschlossener, innerlich einförmiger und übereinstimmiger. Es ist bekannt, daß, wenn auch schon seit dem siebenten Decennium des ersten Jhdts schriftliche Evangelien, wie unsere synoptischen sind, entstanden, doch daneben bis in den Anfang des zweyten Jhdts die mündliche Evangelientradition sich in der Kirche noch lebendig erhielt, und nur sehr allmählich der schriftlichen wich.

Wir behaupten, daß Johannes bey seinem Evangelium die allgemeine mündliche Evangelientradition, welche auch in seinem Gemeindekreise dem Christlichen Glauben zum Grunde lag, vorausgesetzt und berücksichtigt hat. Die Probe dieser Hypothese ist, daß sie alle Erscheinungen des Evangeliums im Verhältniß zu den synoptischen hinreichend erklärt. Weil die synoptischen Evangelien aus derselben mündlichen Evangelientradition geflossen sind, so wird *erstlich* begreiflich, daß Johannes, indem er in Wahrheit nur die gemeinschaftliche Quelle der drey ersten Evv. voraussetzt, diese selbst vorauszusetzen *scheint*. *Zweytens* erklärt sich daraus, daß, weil der Cyclus jener evangelischen Traditionen nicht überall derselbe war, Johannes

aus eigener Erinnerung Erzählungen aufnahm, welche in unsern synoptischen Evv., die in andern Gegenden geschrieben auch eine andere Form der Tradition darstellen, bereits erzählt sind. Aber es mag auch der für sich bestehende Zusammenhang des Ganzen die Aufnahme mancher Erzählungen erfordert haben, welche aus der Tradition den Gemeinden bereits bekannt waren, aber nicht in ihrem vollen Zusammenhange. Drittens, weil der Ausdruck der mündlichen Tradition im Einzelnen noch nicht fixirt war, ja einzelne Erzählungen darin, ehe sie niedergeschrieben wurden, mehr und weniger den Veränderungen, Ergänzungen, Erweiterungen der Einzelnen offen standen, so sind die Differenzen in den Abschnitten, welche Johannes mit den drey ersten Evv. gemein hat, nicht weiter auffallend. Endlich aber erklären sich daraus die eigenthümlichen Auslassungen bedeutender Thatsachen im Leben Jesu, wie der Einsetzung des heil. Abendmahles u. a., welche Johannes als allgemein bekannt voraussetzen durfte.

Man könnte sagen, Johannes habe unmittelbar die mündliche Evangelientradition seines Gemeindekreises ergänzen oder berichtigen wollen, und so mittelbar die drey ersten Evangelien. Allein in diesem Falle hätte er, da er doch die drey ersten Evv. nicht voraussetzt, die ganze mündliche Evangelientradition seines Kreises erst schriftlich fixiren müssen, um verständlich zu werden. Dann aber würde sein Evang. einen viel größeren Umfang und eine ganz andere Gestalt bekommen haben; es würde in beyder Beziehung wenigstens dem Lukas ähnlicher geworden seyn. Wir können also nur sagen, Johannes habe die mündliche Evangelientradition vorausgesetzt, und in sofern berücksichtigt. Entstehen durch sein Evangelium Ergänzungen und Berichtigungen der synoptischen, so ist dieß nur die Folge, nicht die Absicht seiner Composition, deren Eigenthümlichkeit daraus nicht erklärt werden kann.

II.

Es läßt sich in der litterärischen und kirchlichen Entwicklung des apostolischen Zeitalters eine dreyfache Art und Stufe der Evangeliencomposition denken.

Die erste Art ist die der reinen Sammlung evangelischer Traditionen, entstanden aus dem natürlichen Bedürfniß, die mündlichen Erzählungen durch die Schrift für das Gedächtniß zu fixiren. Man sammelte so vollständig als möglich, um nichts verloren gehen zu lassen. Die Sammlung der einzelnen Erzählungen und Erzählungsmassen zu einem Ganzen führte von selbst eine gewisse Ordnung herbey. Man beobachtete so viel möglich die Zeitordnung, aber man stellte auch das Aehnliche, Verwandte zusammen ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Zeit, welche die Tradition im Einzelnen selten genau bestimmt hatte. Solche Sammlungen schlossen den allgemeinen didaktisch-praktischen Zweck, den Glauben tiefer zu begründen und zu befestigen, um so weniger aus, da dieser Zweck der Predigt des Evangeliums gleichsam angeboren war.

Zu dieser Art und Stufe gehören die Evangelien des Matthäus und Markus. Sie tragen das Gepräge des ersten Ueberganges der mündlichen evangelischen Tradition in die schriftliche. Darauf weisen auch die Nachrichten der Alten über ihren Ursprung hin.

Eine Stufe höher steht das Evangelium des Lukas. Gebildete Christen, wie der Freund des Lukas, Theophilus, wollen über die Geschichte Jesu theils genauer, theils vollständiger unterrichtet seyn. Die allgemeine evangelische Tradition, aus sehr verschiedenen, mehr und weniger unbekannten und ungeprüften Quellen geflossen, befriedigt nicht. Sie verlangen mehr chronologischen und pragmatischen Zusammenhang. Männer, wie Lukas, zu litterärischer Thätigkeit fähig und aufgelegt, durch den Umgang mit Aposteln in den Stand gesetzt, zu vollständigeren und sicheren Quellen zu gelangen, unternehmen es, aus den

vorhandenen Erzählungen prüfend das Beste und Gewisseste zusammenzustellen, und so viel sie vermögen, pragmatisch zu ordnen. So entstehen Evangelien, wie das des Lukas, welches man als den keimartigen Anfang kirchenhistorischer Forschung und Darstellung betrachten kann. Das Bedürfniß und der Zweck solcher Evangelien sind vorzugsweise historischer Art, aber das didaktisch-praktische Interesse ist darin eingeschlossen.

Die dritte Stufe und Art entsteht durch den Fortschritt der πίστις, des einfachen historischen, praktisch lebendigen Glaubens an Christum, zur γνῶσις, oder zur Einsicht in die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu, in die inneren und allgemeinen, wenn man will, religionsphilosophischen Gründe des Glaubens. Je mehr diese Christliche Erkenntniß (γνῶσις) sich entwickelt, desto mehr verwandelt sich die Geschichte Jesu in dogmatischen Lehrstoff. Aber in demselben Grade entstehen auch Zweifel und Fragen über den historischen Zusammenhang und Grund des Lebens Jesu, welche durch die allgemeine Evangelientradition nicht gelöst werden können. Der mündliche Unterricht der Apostel und übrigen Führer der Gemeinden befriedigte in dieser Hinsicht immer nur einen kleinen Theil. Um in einem weiteren Kreise und auf eine bleibendere Weise zu wirken, bedurfte es je länger je mehr der Schrift.

So bildet sich das Bedürfniß von evangelischen Compositionen, in denen das Leben Jesu unter bestimmten Gesichtspuncten und in Beziehung auf vorhandene Fragen, Zweifel und abweichende Auffassungen dargestellt wird, und worin sich Geschichte und Lehre, Factum und Dogma, pragmatische Betrachtung und dogmatische Rechtfertigung gegenseitig durchdringen.

Zu dieser Stufe und Art, unstreitig der vollendetsten Production der Evangelienlitteratur, gehört das Evangelium des Johannes. Aehnliche Compositionen mag das gnostische Apokryphenthum des zweyten Jahrhunderts ge-

liefert haben. Spuren davon finden sich, aber zu wenige, um über die Verwandtschaft und Verschiedenheit solcher gnostischen Evangelien mit dem Johanneischen ein sicheres Urtheil zu fällen.

Wenn Johannes nur die Absicht gehabt haben kann, den schon vorhandenen Glauben weiter zu bilden, zu bewahren und zu befestigen, so setzt dieß gewisse Bedürfnisse, Mängel, Gefahren und Irrthümer im Kreise seiner Gemeinden voraus. Eben hierin muß die bestimmte Veranlassung des Evangeliums gesucht werden.

Wir stellen hier zunächst folgende Beobachtungen zusammen.

Als Johannes schrieb, war das Christenthum bereits in den Kreis der Gebildeten eingetreten. Unter Gläubigen und Ungläubigen wurden Fragen und Zweifel mancherley Art laut. Man darf einen Theil der Fragen und Zweifel, welche in der Mitte des zweyten Jahrhunderts von den Apologeten beantwortet werden, schon früher entstanden denken. Die niedere Abkunft des Erlösers, die Jüdische Nationalität, die Neuheit des Evangeliums, der Widerspruch des Jüdischen Volkes, der schmähliche Kreuzestod, die wunderbare Auferstehung, dieß und dergleichen gab Anlaß zu Zweifeln und Einwürfen, welche den Ungläubigen eben so sehr vom Glauben abzuhalten, als den Gläubigen, wenn er sich Rechenschaft geben wollte, zu beunruhigen vermochten. Schon in den Pauliniſchen Briefen finden sich Spuren solcher Bedenken und Einwürfe unter den Christen, z. B. 1 Kor. 1, 23. 15, 1 ff.

Denkt man sich, daß Johannes dergleichen den Glauben hemmende Fragen und Zweifel in seinem Gemeindekreise bemerkte, und, weil die allgemeine evangelische Tradition darauf keine genügende Antwort gab, in seinem Evangelium sich vornahm, aus seinen Erfahrungen von Christo darüber mehr Auskunft zu geben, so ist dadurch wenigstens ein Theil seiner eigenthümlichen Composition erklärt.

Den Unglauben des Jüdischen κόσμος betrachtet er Kap. 12, 37 ff. besonders; er zeigt, worin derselbe seinen Grund gehabt habe, daß er von Gott vorher versehen und nicht zufällig gewesen sey. Seine ganze Darstellung von Kap. 5. an lehrt, wie der Widerspruch der Jüdischen Herrscher gegen Christus sich ohne Schuld des Erlösers entwickelt habe und bis zu der Höhe gestiegen sey, daß sie verblendet den Heiligen und Gerechten getödtet. Er bemerkt aber auch, daß die Feinde Jesu dadurch nur den Rathschluß Gottes, daß Christus zum Heile der Welt sterben solle, unbewußt und gleichsam wider Willen erfüllt hätten, 11, 51. 52. So begegnet er dem Einwurfe, warum denn Jesus von seinem eigenen Volke verworfen sey.

Die Art, wie er den Proceß, den Tod und die Auferstehung des Herrn erzählt, wie er sich namentlich bemühet zu zeigen, daß in dem Processe dem heiligen, unschuldigen, wehrlosen Erlöser, dessen Unschuld selbst Pilatus bezeugte, der schändlichste Bund des Verrathes eines seiner Jünger mit der wüthenden Leidenschaft seiner Feinde und dem Leichtsinne der Römischen Obrigkeit gegenüberstand, wie er ferner sein eigenes Augenzeugniß geltend macht, um die Wahrheit des Todes Christi zu beglaubigen, 19, 34. 35. und endlich wie er die gewissesten Zeugen und Zeichen der wahren Auferstehung Jesu geflissentlich zusammenstellt und hervorhebt, Kap. 20., — das alles berechtigt zu der Vermuthung, daß es im Kreise des Apostels Leute gab, die über diese Puncte zweifelnde Fragen aufwarfen, welche die vulgäre evangelische Tradition nicht beantwortet hatte.

Auch dürfen wir vermuthen, daß die wiederholte Hinweisung darauf, daß Christus seinen Tod vorherwußte, daß er sehr bald denjenigen unter seinen Jüngern erkannte, der ihn verrieth, daß er dem Tode mit freyem Gehorsam gegen Gott entgegenging, und denselben ansah als eine Verherrlichung und Krönung seines Werkes auf Erden, vorhandenen oder möglichen Zweifeln darüber entgegengesetzt ist.

Johannes theilt die letzten Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern ausführlich mit. Besonders hebt er darin die Zuversicht Jesu zu seinen Jüngern und die Verheissung des Paraklet, des Geistes der Wahrheit, hervor. Gehört dieß auch zur Absichtlichkeit der Composition?

Später wenigstens hört man von Angriffen und Bedenklichkeiten über die Fähigkeit der Apostel zu ihrem Berufe. Man weiß, daß Celsus [1]) die Apostel arme, geringe und unwissende, ja verworfene Menschen schalt. Origenes erörtert diesen Vorwurf, und gründet die Vertheidigung der Apostel besonders auch auf die Verheissung des heiligen Geistes der Wahrheit. Auch Irenäus [2]) berührt Vorwürfe und Angriffe auf die Auctorität der Apostel von Seiten der Häretiker. Es lag in der evangelischen Tradition am Tage, wie schwer es den Jüngern wurde, Christum recht zu verstehen, wie oft sie ihn nicht verstanden. Der niemahls ruhende Zweifel konnte daraus leicht den Verdacht schöpfen, daß die Apostel mehr ihren Mißverstand und Irrthum, als die Wahrheit des Evangeliums verkündigt hätten. Die Art, wie Johannes einerseits zugesteht, daß die Jünger die Reden Jesu oft nicht gleich verstanden, sondern erst später, und anderseits hervorhebt, daß Jesus ihnen seinen Geist als Beystand und Führer zur vollen Wahrheit verheissen und verliehen habe, könnte andeuten, daß er dergleichen Fragen und Zweifel vor Augen hatte [3]). Aber die Gränze zwischen dem Absichtlichen und Unabsichtlichen ist fein. Man muß dem eigenen Bedürfniß des Schriftstellers, sich selbst die Geschichte Jesu so gegenwärtig, als möglich zu machen, auch sein Recht einräumen.

Die Hauptfrage aber ist, wie kam Johannes zu der

---

1) Origenes c. Celsum 1, 62.

2) Adv. haer. 3, 5. und 13.

3) Vergl. besonders Dr. Gieselers hist. krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, S. 133 ff. Hier ist das Richtige zuerst bemerkt worden.

eigenthümlichen Einleitung seines Evangeliums? Dieser Prolog bestimmt den dogmatischen Charakter des Evangeliums, er ist gleichsam der Exponent oder die Wurzel desselben. Aus dem Bisherigen erklärt sich der Prolog nicht. Bey aller Kürze und allem Mangel an äußerer polemischer Form bemerkt man doch im Hintergrunde bestimmte Gegensätze, und der gnostische Ton, womit der Prolog wenigstens anfängt, wir meinen die Logoslehre, läßt vermuthen, daß es gnostische Gegensätze waren, denen Johannes die ganze Kraft seiner Ueberzeugung und seines Zeugnisses von Christo entgegenstellte.

Da Cerinth nicht nur ein Zeitgenosse des Johannes war, sondern auch gleichzeitig mit ihm in Ephesus gelebt haben soll, so lag die Vermuthung nahe, daß das Evangelium vorzugsweise gegen die Cerinthische Gnosis gerichtet sey.

Die Nachrichten der Alten über die Cerinthische Irrlehre sind zum Theil widersprechend und darum unsicher. Möglich, daß diese Gnostik, wie sie noch sehr unausgebildet war, so dem Cerinth selber unbewußt Widersprüche enthielt. Vielleicht aber nahm sie im Kampfe mit der Christlichen Wahrheit verschiedene Wendungen. Zweyerley aber scheint hinlänglich verbürgt[1]). Erstlich, daß Cerinth die Offenbarungen des A. und N. Testam. weder in ihrem Gegensatze, noch in ihrer höheren Einheit gehörig auffaßte, daß er die unmittelbare göttliche Causalität darin nicht anerkannte, sondern beyde Offenbarungen auf eine vermittelnde Geisterwelt zurückführte, und wie er die geringere alttestamentliche Offenbarung und die unvollkommene irdische Schöpfung einem niederen Aeon oder Geiste, so die vollkommene Christliche Offenbarung dem höchsten Aeon Christus zuschrieb. Zweytens, daß er in der Person des Erlösers den Menschen Jesus, den er nur für einen aus-

1) S. Neanders Kirchengeschichte, Bd. 1. Abth. 2. S. 671 ff.

gezeichnet frommen und weisen Juden hielt, und den Aeon Christus unterschied, zwar im Werke der Erlösung eine Vereinigung beyder annahm, aber nur eine momentane und gar nicht natürliche, sondern so, daß der Aeon Christus sich in der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt, denselben aber mit dem Beginn der Leiden wieder verlassen habe.

Das Gefährliche dieser Gnostik lag eben so sehr am Tage, als ihr Widerspruch mit der Wahrheit der Geschichte. Christus ist der wahre Erlöser nur in sofern, als das Göttliche und Menschliche auf eine wesenhafte Weise in ihm vereinigt war, und sein Leben von Anfang bis zu Ende als eine ununterbrochene, gegenseitige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Einheit des persönlichen, sittlichen Bewußtseyns erscheint.

Unleugbar enthält der Prolog solche Puncte der Christlichen Wahrheit, worin der Cerinthische Irrthum seine Widerlegung finden könnte. Ist derselbe Logos, wodurch Gott die Welt geschaffen, und von Anbeginn an den Menschen Licht und Leben gegeben hat, in Christo wahrhaft Mensch geworden, war Christus von Natur der eingeborene Sohn Gottes, und diente die Taufe des Johannes nur dazu, ihn zu offenbaren, nicht erst hervorzubringen, so ist die Cerinthische Gnostik widerlegt.

So könnte das Evangelium gegen die Cerinthische Irrlehre gerichtet seyn. Aber für eine *besondere* Widerlegung Cerinths müßte die polemische Form und Beziehung bestimmter, unmittelbarer, ja persönlicher seyn, besonders in der Erzählung von der Taufe.

Die dogmatischen Sätze und Beziehungen des Prologs sind sehr *allgemein* gefaßt, und die Gegensätze liegen nur *mittelbar* darin, gleichsam im Hintergrunde. So thut man also am besten, zunächst von allen besonderen und unmittelbaren Gegensätzen ganz abzusehen, und zu versuchen, ob sich nicht aus den allgemeineren Entwicklungs-

momenten des apostolischen Zeitalters so Inhalt wie Form des Prologs im Zusammenhange mit dem übrigen Evangelium genetisch erklären läßt.

Das Ursprüngliche und Wesentliche im Christenthum ist der Glaube, der in der Liebe lebendige Glaube des demüthigen, kindlichen Herzens an Jesum Christum. Der einfache Inhalt dieses Glaubens ist der Inbegriff der Thaten der Liebe Gottes in der Sendung und in dem heiligen Leben und Sterben seines Sohnes auf Erden. Von diesem Glauben ging die Predigt der Apostel aus, ihn zu gründen und zu verbreiten, war ihr wesentlicher Zweck.

Aber in diesem Glauben liegt nicht nur kraft der Liebe der reinste und kräftigste Trieb, sondern auch vermöge seines wesentlichen Inhaltes der erhabenste Gegenstand einer immer klareren und tieferen Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge. Der Glaube an Christum setzt dem forschenden Geiste als höchste Aufgabe die Erkenntniß der Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Liebe, aber er enthält, je kräftiger er ist, desto mehr auch zugleich den sicheren Grund zur Lösung jener Aufgabe. So ist die Gnosis mit dem Glauben unzertrennlich verbunden; der Glaube enthält die göttliche Wurzel der Erkenntniß, und die Erkenntniß ist die menschliche Vollendung des Glaubens.

Schon der Apostel Paulus erkannte diesen Zusammenhang so klar und tief, daß er den λόγος γνώσεως zu den heiligen Geistesgaben rechnet. Er selbst hat diese Gabe, und wendet sie dazu an, den Glauben zu vertheidigen und immer heller zu machen. Aber er mußte auch erfahren, daß in dem Grade, in welchem das Christenthum sich verbreitete, und die verschiedenartigsten Geister weckte und anzog, auch die Gefahr einer falschen Gnosis mitten in der Christenheit entstand. Wo der Christliche Glaube das Gemüth noch nicht durchdrungen und geläutert hatte, wo man den Christlichen Glaubensinhalt nicht

aus ihm selber, sondern aus einer auf nicht Christlichem Boden erwachsenen Philosophie zu verstehen und zu deuten suchte, da war jene falsche Gnosis unvermeidlich, welche im zweyten Jahrhunderte in den mannigfaltigsten Formen und Richtungen hervortrat, und die Reinheit und Einheit des Christlichen Lebens und Denkens störte. Mit den Anfängen dieser falschen Gnosis hat schon Paulus zu kämpfen, besonders in den Kleinasiatischen Gemeinden, s. Kol. 2, 8. 1 Tim. 6, 20. Er bot alles auf, das schädliche Gewächs zu entwurzeln. Aber der einsichtsvolle Apostel begriff und sagte bestimmt vorher, daß das Christliche Lehramt mit jener ψευδώνυμος γνῶσις oder φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν, wie er sie nennt, immer heftigere Kämpfe zu bestehen haben werde.

Es ist bekannt, daß schon vor Christus in dem allgemeinen Auflösungsproceß der alten Welt, als keine der alten Religionen und Philosophien den sehnenden Geist mehr befriedigte, sich unter Juden wie Heiden aus dunklem Triebe nach einer absoluten, allgemeinen Religion eine Art von Theosophie gebildet hatte, gleichsam ein gespenstisches Vorspiel des Christenthums. Das ist die sogenannte Gnostik. Man bezeichnet sie richtig als ein zu einer absoluten Religionsphilosophie, und damit zur absoluten Religion selbst anstrebendes Gemisch von Orientalischen Religionslehren und Griechischer Philosophie. Die tiefsten Räthsel der religiösen und philosophischen Erkenntniß, die höchsten Bedürfnisse des sittlichen Menschen kommen darin zur Sprache, aber nicht zur wahren Lösung und Befriedigung. Eine mehr und weniger willkührliche Mischung verschiedener Elemente, wie die Gnostik, kann nie den Geist wahrhaft befriedigen. Die heiligste Sehnsucht des Herzens, die religiöse, wird niemahls weder durch Speculation, am wenigsten so überfliegende, noch durch Ascetik

gestillt. Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher hierüber zu handeln. Wir verweisen auf die betreffenden Untersuchungen von Neander, Ritter und Baur [1]).

Es lag im Wesen der Gnostik, alle Religionen und Offenbarungen, die lehrhaftesten am meisten, zu ihrem Inhalte, gleichsam Stoffe, zu machen, und sie als eben so viele Gestalten und Stufenentwicklungen der Idee der absoluten Religion in sich aufzunehmen. Wie hätte die Jüdische Religion diesem Proceß entgehen können? Insbesondere lag im Alexandrinischen Judenthume, schon wegen der äußeren Mischung der Griechischen und Orientalischen Denkweise, eine natürliche Veranlassung zu jener Gnostik. So ist auch die erste bedeutende historische Entwicklung der Gnostik die Alexandrinisch-Jüdische. Ihrem Einfluß kann sich selbst das Palästinensische Judenthum nicht entziehen. Nicht nur bot die alttestam. Offenbarung viel entsprechenden, religionsphilosophischen Stoff dar, sondern es war auch bald das Mittel, nemlich die allegorische Deutung, erfunden, um auch das Widersprechende darin widerstandlos und brauchbar zu machen. So entstand die Jüdische Gnostik. Ihr litterärischer Hauptrepräsentant für uns ist Philo. Als das Christenthum aus der innersten Mitte des Judenthums hervorging, folgte die Jüdische Gnostik dieser Entwicklung oder vielmehr tiefsten Umwandlung des religiösen Lebens auf dem Fuße. Kaum hatte das Evangelium die Schätze seiner Erkenntniß aufgethan, als auch schon die Gnostik, zunächst die Jüdische, sich dieser neuen vollkommenen Offenbarung zu bemächtigen, und sich an ihr je länger je mehr zu befriedigen anfing. So traten sehr bald, zunächst Jüdische Gnostiker, zum Christenthum über. Aber weil sie nicht aus echtem religiösen Bedürfniß, aus wahrer Einfalt des Herzens und durch ernste Wieder-

1) S. Neanders K. G. Bd. 1. Abth. 2. S. 627 ff. Ritters Gesch. d. Philos. B. 4. S. 38 ff. 414 ff. u. Baurs Christliche Gnosis, S. 10 ff.

geburt, sondern eben nur aus gnostischem Triebe, zum Christenthume kamen, so verkannten sie über dem trügerischen Scheine der Verwandtschaft den tiefliegenden Unterschied, und statt „der göttlichen Thorheit des Evangeliums" ihre Weisheit zum Opfer zu bringen, verkehrten sie die Ordnung Gottes, und unterwarfen ihrer mitgebrachten Gnosis den Christl. Glaubensgrund und Glaubensinhalt, so daß dieser je länger je mehr darin verdorben und verloren wurde. So entstand die Christliche Gnostik.

Wir dürfen die späteren Entwicklungen der Gnostik nicht in die apostolische Zeit zurücktragen, aber ihre Keime waren jetzt schon vorhanden und aufgegangen. Das zeigt die Erscheinung Cerinths.

Gleich bey ihren ersten Begegnungen mit dem Christenthume mußte jene Gnostik die Frage aufwerfen, wie man sich das Verhältniß des nach ihrer Grundlehre an sich verborgenen Gottes zu seiner Offenbarung in Christo, und wie man sich diese im Verhältniß zur alttestamentlichen und allen früheren zu denken habe? Damit hing die weitere Frage genau zusammen, wie in der Person Jesu Christi die von dem Christlichen Glauben behauptete Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen zu begreifen, oder in welchem Verhältnisse die menschliche, irdische Geschichte des Erlösers zu seinem göttlichen Wesen zu denken sey?

Nach den Principien der Jüdischen Gnostik, welche hier zuerst in Betracht kommt, kann der an sich verborgene, unbegreifliche Gott in seinem absoluten Gegensatze sich nicht unmittelbar in der hylischen Welt offenbaren, sondern alle seine Offenbarungen, so in der Welt überhaupt wie für das menschliche Bewußtseyn, sind vermittelt durch göttliche Mittelkräfte (δυνάμεις, Engel), welche in unendlicher Abstufung bis zu ihrer Gränze und ihrem Gegensatze, der ὕλη, aber eingehend in diese, sie bildend u. s. w. das göttliche Licht und Leben in der Welt wirken und darstellen.

Alle Offenbarungen Gottes haben zwar ihren letzten Grund in Gott, dem Urgrunde von Allem, aber unmittelbar sind sie eben durch seine δυνάμεις bewirkt, ja sie sind diese selbst, in ihrer lebendigen Bewegung gedacht. Wie nun alle jene Offenbarungskräfte, als göttliche Ideen, befaßt und geordnet sind in der obersten Kraft, dem λόγος τοῦ θεοῦ, oder, was wesentlich dasselbige ist, obgleich eine andere Form des Begriffes, dem πνεῦμα ἅγιον, oder der σοφία τοῦ θεοῦ, so war natürlich, die vollkommene Offenbarung in Christo auf jenen Logos, oder jene Weisheit, oder jenen Geist Gottes zurückzuführen. Zu dieser Combination schien man um so mehr berechtigt, da die alttestam. Urkunden dasselbe in den Lehren von dem Worte und der Weisheit Gottes schon angedeutet zu haben schienen. Auch hatte die Alexandrinisch-Jüdische Gnosis bereits angefangen, die ideale Jüdische Messiasidee in dieser Art zu gestalten.

Man dachte sich jene Offenbarungskräfte, theils um sie für die Anschauung der Phantasie zu fixiren, theils ihre Realität im Gedanken festzuhalten, als persönliche göttliche Substanzen oder Hypostasen, welche, abgesehen von der Offenbarung, ursprünglich immanent in Gott gewesen, als Offenbarungen aber oder Emanationen ein selbstständiges Leben hätten. Diese Hypostasen seyen zwar wirksam in der Welt, aber wegen des strengen Gegensatzes zwischen der hylischen und der pneumatischen Welt dachte man sich ihre Wirkungen im irdischen Leben nur als mehr und weniger vorübergehende Berührungen und Anregungen des irdischen Stoffes, als symbolische, bildliche Erscheinungen. Eine reale Vereinigung, eine gegenseitige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, eine bleibende Inwohnung des ersteren im menschlichen Bewußtseyn, kurz, ein wahrhaft geschichtliches Menschwerden des Göttlichen, zumahl in Knechtsgestalt, war für eine Theosophie, welche von dem Princip jenes ursprünglich ausschließenden Gegen-

satzes zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ausging, undenkbar.

So konnte die Frage, wie der göttliche Logos in Christo gewesen sey, von dieser Gnostik im Wesentlichen nicht anders als so beantwortet werden, daß die Person des Erlösers aus einer vorübergehenden Berührung des Logos oder Pneuma oder der Sophia mit dem für sich entstandenen Menschen Jesus zu erklären, ein himmlischer und irdischer Christus zu unterscheiden, und der letztere nur als ein entsprechendes, aber zufällig gewähltes Organ des ersteren zu betrachten sey. Bey dieser Ansicht behielt die Menschheit des Erlösers noch ihre Wahrheit, aber die Verbindung des Göttlichen damit war keine innere, ursprüngliche und bleibende, sie entstand und verschwand, wie im A. Testamente die Berührungen der Propheten durch den heiligen Geist oder das Wort Gottes. Je länger je mehr aber ging man weiter. Ist die reale Geburt des Göttlichen, das wahrhaft geschichtliche Eingehen desselben in die irdische, menschliche Natur unmöglich, so wird am Ende die ganze menschliche Erscheinung Christi, sein irdisches Leben und Leiden, bloßer Schein, gleichsam eine Vision.

So entstand der eigentliche Doketismus oder doketische Idealismus, der extreme Gegensatz jenes materialistischen Ebionitismus, der über die äußere menschliche Erscheinung des Erlösers nicht hinausging, das Urbildliche in ihm nicht erkannte und ihn nur für einen von Menschen geborenen, freylich ausgezeichneten Menschen erklärte [1]). Cerinths Lehre ist ein ungefährer Maaßstab, wie weit sich im Joh. Zeitalter dieser Gegensatz und in demselben jener doketische Idealismus entwickelt hatte.

Der erste Johanneische Brief, wesentlich in denselben historischen Verhältnissen und Beziehungen geschrieben, wie das Evangelium, enthält unverkennbare Spuren des Wider-

1) S. Justin. Martyr. dial. c. Tryph. Iud. 48.

spruchs gegen die doketische Gnosis [1]). So wird auch das Evangelium unter diesem Gegensatz geschrieben seyn. Wie aber?

In seinem Briefe nennt Johannes die Gegensätze bestimmt, aber er widerlegt sie doch mehr nur durch einfaches Dagegenstellen der Wahrheit, also mehr apologetisch, als polemisch, nach seiner Art ohne dialektisches Eingehen in das Einzelne. Im Evangelium wurde diese mehr mittelbare Art, die Irrlehre zu bekämpfen, durch die historische Darstellung noch mehr geboten, und so ist es begreiflich, daß die polemischen Beziehungen darin so schwer zu entdecken sind.

Sind der Brief und das Evangelium zusammengehörige Schriften, so scheinen sie auch hinsichtlich der Bekämpfung der falschen Gnosis einander zu ergänzen. Der Brief entwickelt die praktische Seite der Christlichen Wahrheit, das Evangelium vorzugsweise die historische, welche, sofern das Christliche Dogma eben die Geschichte des Erlösers zu ihrem wesentlichen Inhalte hat, auch die dogmatische genannt werden könnte.

Aber wie bey Paulus, so war auch das Verhältniß des Johannes zu der Gnosis seiner Zeit nicht rein polemisch, sondern zum Theil accommodativ. Accommodativ im besten Sinne, in sofern, als Joh. die γνῶσις überhaupt im Christenthume anerkennt und mit der πίστις verbindet, nicht als etwas von Außen eben nur Heran- und Hereingekommenes, sondern innerlich Wesentliches. Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, daß er den Glauben nicht selten als ein γινώσκειν der Wahrheit bezeichnet, und mit dem πιστεύειν als synonym zusammenstellt [2]). So lag

1) S. m. Commentar, S. 68 ff.

2) Z. B. 7, 17. 8, 32. 17, 3., wo das γινώσκειν in göttlichen Dingen sehr stark hervortritt, und 6, 69. 10, 38., wo es mit dem πιστεύειν genau verbunden wird, so daß die Begriffe des gläubigen Erkennens und des erkennenden Glaubens mit einander abwechseln.

auch nahe, daß Johannes in die Gnosis seiner Zeit, so in die Form, wie in den Inhalt derselben, einging.

Aber indem er daraus das Theologumenon von dem göttlichen Logos entnimmt, stellt er durch den Grundzusammenhang des Prologs mittelbar eine Antithese zu der falschen Gnosis der Zeit auf. Diese Antithese ist eine zwiefache, einmahl eine mehr allgemeine in Beziehung auf das Verhältniß der γνῶσις zur πίστις, sodann eine mehr besondere, in Betreff der Lehre von dem Logos.

Was die erstere anlangt, so scheint es bedeutungsvoll, daß Johannes auf den in der Liebe lebendigen Glauben an den Erlöser überall ein großes Gewicht legt und in den Reden Christi besonders hervorhebt, daß unmittelbar im Glauben an ihn das ewige Leben gegeben sey, z. B. 3, 15. 16. 5, 24. u. a. Wie er als unmittelbaren Hauptzweck seines Evangeliums die Belebung und Förderung des beseligenden Glaubens bezeichnet, so scheint er auch in der ganzen Darstellung der Lehre und Geschichte Jesu darauf hinweisen zu wollen, daß der Grund- und Mittelpunct des Christlichen Lebens der liebevolle, thätig gehorsame Glaube sey, (s. besonders die letzten Unterredungen Jesu mit den Jüngern, Kap. 14–17.) — nicht irgend ein bloßes Wissen und Erkennen [1]), und daß das Glauben an Christum von nichts anderem abhange, als von dem göttlichen Triebe und der ursprünglichen Wahrheitskraft im menschlichen Gemüthe, dem ἐκ τοῦ θεοῦ, oder ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι.

So führt Johannes die Christliche Gnosis auf ihren wahren Grund und Inhalt im lebendigen Glauben zurück. Wie dieser Grund und Inhalt ein durch göttliche Wahrheit und Gnade gegebener, nicht durch irgend eine menschliche Gnosis erfundener ist, so ist nach Johannes die wahre Gnosis eben nur der erkennende, verstehende Glaube.

---

1) Besonders im ersten Briefe tritt dieser Gegensatz hervor, Kap. 2, 3 ff.

Damit iſt die falſche Gnoſis, welche dem κόσμος angehört, in ihrem formellen Princip verurtheilt. Das ſagt Joh. nicht ausdrücklich, und es mag dieſe Antitheſe ihm weniger bewußt geweſen ſeyn, aber deſto bewußter iſt die zweyte, die in ſeiner Lehre vom Logos liegt.

Er hypoſtaſirt das Wort Gottes, aber er bleibt einfach bey dem Factum des göttlichen Logos in der Welt ſtehen, ohne mit neugieriger Speculation und trügeriſcher Phantaſie, wie die falſche Gnoſis that, in das verſchloſſene Geheimniß des Geiſterreiches und des göttlichen Weſens eindringen zu wollen. Die Hypoſtaſirung des göttlichen Wortes war eine geltende theologiſche Form. Je nachdem man ſie verſtand, monotheiſtiſch, oder emanatiſtiſch-dualiſtiſch, bezeichnet ſie Wahrheit oder Irrthum. Johannes gebraucht ſie im Zuſammenhange des einfachen Chriſtlichen, alſo rein monotheiſtiſchen Glaubens. Indem er den göttlichen Logos ſchlechthin mit dem Uranfang der Dinge als vorhanden ſetzt, führt er, der altteſtam. Schrift gemäß, alle Offenbarungen Gottes in der Welt auf ihn, als ihre reinſte Grundform im Geiſte und Willen Gottes zurück, ſo daß dieſelben, wiewohl verſchieden und fortſchreitend, 1, 17., doch in dem Logos ihre göttliche Einheit und ihren ununterbrochenen Zuſammenhang haben 1, 1–4. Er ſetzt in Chriſto die Vollendung der göttlichen Offenbarung. Der Sohn Gottes, der eingeborene vom Vater, hat die Gnade und Wahrheit (den Inbegriff des göttlichen Weſens) verkündigt. Kein Sterblicher kann Gott, den verborgenen, ſchauen, nur Chriſtus hat ihn wahrhaft erkannt und dieſe Erkenntniß den Menſchen mitgetheilt, 1, 14–18. Aber dieſer wahrhaftige Sohn Gottes iſt das menſchgewordene Wort Gottes. Der Logos ſelbſt, nicht irgend ein Engel, hat den Menſchen Jeſus nicht vorübergehend berührt, ſondern weſenhaft in demſelben gewohnt, gleichſam eingeboren zu einem wahrhaft hiſtoriſchen Leben unter den Menſchen. So iſt der Sohn Gottes kein ſeltſames, frem-

des Doppelwesen mit gespaltenem Bewußtseyn, sondern eine ungetheilte, göttlich-menschliche Person, welche, wie von jeher der Logos, als göttliches Licht mit der Finsterniß der Welt zu kämpfen hat, aber dieselbe überwindet. Dieß ist der dogmatische und zugleich antignostische Hauptgedanke des Prologs, welcher die ganze historische Darstellung beherrscht.

Wenn man bemerkt, wie im Evang. besonders auch solche Aussprüche Jesu zusammengestellt werden, in welchen derselbe seine übermenschliche Abkunft, sein heiliges Einssеyn mit dem Vater bezeugt, so entsteht die Vermuthung, daß der Evangelist, indem er das Verhältniß des historischen Christus zu Gott in dem Begriff eines geborenen, aber eingeborenen Sohnes Gottes anschaulich darstellt, nicht nur gegen die falsche Gnostik erinnert haben will, daß die Inwohnung des Logos in Christo als etwas im höheren Sinne Natürliches zu denken sey, sondern auch den Christlichen Glauben vor dem Abwege derer zu bewahren sucht, welche in der Ebionitischen Richtung begriffen in Christo kein eigenthümlich höheres, übernatürliches Bewußtseyn anerkannten. Auf alle Fälle steht die Johanneische Darstellung in der Mitte zwischen jenen beyden Richtungen. Mag auch die antignostische Beziehung, eben weil in der damahligen und dortigen Entwicklung des Christlichen Lebens die gnostische Richtung die ebionitische schon überflügelt hatte, die eigentlich veranlassende und vorherrschende seines Evangeliums gewesen seyn, so gebührte es doch der apostolischen Darstellung der Wahrheit aus der Mitte heraus, auch diejenigen abzuweisen, welche auf einer niederen Stufe des Christlichen Denkens den Logos, das absolut Urbildliche, das μονογενές, oder wie man es nennen will, in Christo nicht anerkannten. Sollte nicht außer den Streitreden Jesu (besonders von Kap. 5 – 8.), worin er sein höheres Bewußtseyn mit Nachdruck ausspricht, und die Gültigkeit seines Zeugnisses

darüber erhärtet, auch schon der stark accentuirte Gegensatz im Prolog 1, 17. 18., daß Moses nur das Gesetz gegeben, Christus aber die Gnade und Wahrheit aus des Vaters Schooß hernieder gebracht habe, Beziehung darauf haben? Hatte Joh. überhaupt Erscheinungen, wie die Cerinthische, im Auge, so konnte er, weil in dieser Gnostisches und Ebionitisches, freylich wunderlich genug, vermischt war, schon um deßwillen die ebionitische Richtung nicht ganz unberücksichtigt lassen [1]). Die Rücksichten, welche Joh. im Laufe der Erzählung auf die oben bezeichneten Einwürfe und Zweifel der Zeit gegen die Geschichte Jesu zu nehmen scheint, mögen theils durch das für sich bestehende, historische und positiv didaktische Interesse hervorgerufen, theils aber dadurch veranlaßt seyn, daß jene Zweifel und Bedenklichkeiten wenigstens zum Theil bey den Einen mit der gnostischen, bey den Andern mit der ebionitischen Denkweise der Zeit mehr und weniger im Zusammenhange standen.

Das Resultat aus dem Bisherigen ist kurz dieses:

Die Veranlassung des Johanneischen Evangeliums lag in den Störungen und Schwankungen, denen der Christliche Glaube vornehmlich durch die Entwicklung der falschen Gnosis, dann aber durch die noch nicht völlig überwundene ebionitische Richtung, und endlich

1) Nur in diesem Sinne kann ich der Ansicht von L. Lange (Beyträge zur ältesten KGeschichte, Bd. 1. S. 124 ff.) beytreten, daß das Evangel. des Johannes eine Zeugnißschrift gegen das Judenchristenthum der Zeit sey. Wenn aber Lange a. a. O. das Ev. auch noch gegen die Nikolaiten in Kleinasien, welche er als religiöse und moralische Indifferentisten charakterisirt, geschrieben seyn läßt, so ist, abgesehen von dem Mangel an sicheren historischen Zeugnissen über Namen, Ursprung, Charakter und Verbreitung der Nikolaiten, wenigstens in dem Evangelium keine bestimmte exegetische Spur von einer solchen Antithese bemerkbar. Lange giebt freylich zu, die Beziehung auf jenes zwiefache Irrwesen sey im Evangelium nur mittelbar, aber selbst die mittelbare Beziehung gegen die indifferentistischen Nikolaiten müßte doch bestimmter hervortreten.

durch die Einwürfe des heidnischen und jüdischen κόσμος ausgesetzt war. Der durchherrschende, die Composition bedingende Hauptzweck des Evangeliums ist demnach, jene Störungen und Schwankungen des Glaubens durch beglaubigte Darstellung von der historischen Erscheinung, dem Werke und der Verherrlichung Christi aufzuheben, und so das Glauben und das Leben im Glauben an den Sohn Gottes zu fördern und zu stärken [1]).

Wir haben noch einige abweichende Meinungen näher zu prüfen.

1. Dr. Schneckenburger [2]) hat neuerdings einen Versuch gemacht, für die Bestimmung des Evangeliums gegen die

---

1) Interessant ist, hier die Ansicht Lessings von der Veranlassung, dem Zwecke und der Bedeutung des Joh. Evangeliums zu vergleichen. Er sagt (neue Hypothese über die Evangelisten, sämmtl. WW. N. A. 6. S. 253 ff.): „Weil Joh. die übrigen drey und mehrere aus der Nazarenischen Urkunde entstandene Evangelien gelesen hatte, weil er sah, was diese Evangelien für eine Wirkung machten, fand er sich gemüssigt, sein Evangelium zu schreiben." Dann bemerkt er, daß die Judenchristen, — überhaupt alle, welche ihre Kenntniß mittelbar oder unmittelbar aus der Nazarenischen Urkunde (dem Lessingschen Urevangelium) geschöpft hatten, Christo von Seiten seiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren ließen. „Mit einem Worte, so fährt er S. 255. fort, Rechtgläubige und Sectirer hatten alle von der göttlichen Person Christi entweder gar keinen oder einen ganz unrechten Begriff, so lange kein anderes Evangelium vorhanden war, als die Hebräische Urkunde des Matthäus, oder die aus ihm geflossenen griechischen Evangelien. Sollte also das Christenthum unter den Juden nicht als eine bloße jüdische Secte wieder einschlafen und verschwinden, sollte es unter den Heiden als eine besondere unabhängige Religion bestehen, so mußte Johannes ins Mittel treten und sein Evangelium schreiben. Nur sein Evangelium gab der christlichen Religion ihre wahre Consistenz; nur seinem Evangelium haben wir es zu danken, wenn die christliche Religion in dieser Consistenz, aller Anfälle ungeachtet, noch fortdauert und vermuthlich so lange fortdauern wird, als es Menschen giebt, die eines Mittlers zwischen sich und der Gottheit zu bedürfen glauben, das ist, ewig."

2) S. die sehr schätzbaren Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. N. 6.: das Evangelium Johannis und die Gnostiker, S. 60 - 68.

Gnostiker einen Beweisgrund auch in den Auslassungen bedeutender Thatsachen im Leben Jesu nachzuweisen, und diese Auslassungen hinwiederum aus jener Bestimmung zu erklären. Schon Feilmoser [1]) fand es auffallend, daß Johannes, wenn er doch den Zweck gehabt habe, das πνευματικὸν im Leben Jesu darzustellen, so beweisende Thatsachen, wie die Verklärung auf dem Berge Matth. 17, 1 ff. und die feyerliche Erklärung Jesu vor dem hohen Rathe Matth. 26, 64. ausgelassen habe; aber er erklärte dieß richtig daraus, daß Johannes diese Thatsache als seinen Lesern bekannt voraussetze. Diese Erklärung aber genügt Schneckenburgern nicht. Er meint, die Auslassung der Verklärungsgeschichte, ferner des Seelenkampfes in Gethsemane, der Stärkung des ringenden Christus durch einen Engel, des Ausrufes Christi am Kreuze, Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen u. s. w., endlich der Hülfe im Kreuztragen durch Simon von Kyrene, — erkläre sich viel genügender aus der antidoketischen Tendenz des Johannes, und man könne als allgemeine Regel aufstellen, daß Johannes alles dasjenige ausgelassen habe, wovon er eine Mißdeutung zu Gunsten der doketischen Gnosis, namentlich der Cerinthischen, mit Grund habe fürchten können. Auch die sparsamere Erwähnung der Engel und die Art, wie Johannes das Herabkommen des heil. Geistes in der Taufe mehr als eine subjective Erfahrung oder Vision des Täufers darstelle, während dieß von den synoptischen Evangelien mehr als eine objective Thatsache erzählt werde, hange damit zusammen.

Allein Johannes schrieb gar nicht für etwa schon doketischgesinnte Leser, sondern für solche, welche er vor diesem Irrthume bewahren wollte. Wozu für diese eine so ängstlich-künstliche Rücksicht? Aber hätte er eine solche Rücksicht bey seinen Auslassungen genommen, so hätte er

1) S. Einleitung, S. 230 f.

mehr, so hätte er alles auslassen müssen, was sich irgendwie auf den menschlichleidenden Erlöser bezieht. Durfte er dann z. B. ein Erschüttertwerden und Weinen Christi am Grabe des Lazarus erzählen? Fürchtete er jedes mögliche Mißverständniß von Seiten der Engelgnostik, so mußte er auch 1, 52. unterdrücken; denn was hat er gethan, um die gnostischen Leser zu nöthigen, dieß bildlich zu verstehen und darauf zu achten, daß, weil ἀναβαίνοντες voransteht und καταβαίνοντες folgt, darin liege, Christus sey gleichsam der Ort der Engel, von wo sie ausgehen? Für eine so künstliche Absichtlichkeit ist das Joh. Evangelium zu einfach. Die Stärkung Christi durch einen Engel im Garten von Gethsemane hat nur Lukas 22, 43. Niemand wird behaupten, Matthäus und Markus hätten diesen Umstand aus ähnlicher Aengstlichkeit vor Mißdeutung ausgelassen. Eben so wenig läßt sich die Auslassung des Ausrufs Christi am Kreuze bey Lukas aus einer solchen Rücksicht erklären. Freylich hat das Joh. Evangelium eine antignostische Tendenz, welche den synoptischen Evangelien noch fremd ist. Aber, wenn Auswahl wie Auslassung dadurch allein bestimmt worden wäre, warum läßt Johannes so vieles aus, wobey gar keine doketische Mißdeutung zu fürchten war. Bey weitem die meisten Auslassungen erklären sich besser aus dem Verhältnisse des Johannes zur allgemeinen evangelischen Tradition, die er voraussetzt. Weil wir diese in der Art, wie sie dem Johannes vorlag, nicht mehr kennen, so ist viel natürlicher, manches in diesem Verhältnisse, welches uns nur sehr unvollkommen durch das gegenwärtige Verhältniß zu den drey ersten Evangelien dargestellt wird, aus dem Scheine des Zufalles, als aus so künstlichen und ängstlichen Rücksichten zu erklären. Wenn Johannes z. B. die Verklärungsgeschichte hätte erzählen wollen, hatte er es nicht in seiner Gewalt, durch irgend eine Bemerkung die doketische Mißdeutung abzuhalten? Und was das Herabkommen des heil. Geistes

in der Taufe betrifft, so stellt zwar Johannes die Begebenheit überwiegend in subjectiver Beziehung auf den Täufer dar, aber doch nicht ohne die nöthige Objectivität. Wollte er doketisches Mißverständniß ausschließen, so mußte er die Objectlosigkeit der Erscheinung bestimmter hervorheben.

Kurz, die Furcht vor gnostischen Mißverständnissen und Mißdeutungen kann kein wesentliches Motiv der Composition gewesen seyn.

2. Man hat es immer sehr beachtenswerth gefunden, daß Johannes schon im Prolog nicht nur das Zeugniß des Täufers von der höheren Würde Christi 1, 15., sondern auch den Gegensatz, daß der Täufer nur bestimmt gewesen sey, von Christo zu zeugen, nicht aber, das wahrhaftige Licht der Welt zu seyn 1, 6–8., so stark hervorhebt. In der weiteren historischen Darstellung scheinen die Zeugnisse des Täufers von Christo mit besonderer Sorgfalt gesammelt zu werden. Es wird 1, 19 ff. erzählt, wie der Täufer gleich anfangs nicht nur die Juden, sondern auch seine Jünger auf Jesus, als den wahren Messias, hingewiesen, und wiederholt erklärt habe, er sey nicht der Messias, sondern nur sein Herold und Vorläufer. Ferner wird Kap. 3, 22 ff. der Ausspruch des Täufers, daß Christus der wahre Bräutigam der neuen Gottesgemeinde sey, daß jener wachsen, er aber abnehmen müsse, womit er seine Jünger mit ihrer Streitfrage über die Taufe Jesu abweist, besonders ausgezeichnet. Kap. 5, 33 ff. beruft sich Jesus selbst auf das Zeugniß des Täufers, und wirft den Juden vor, daß sie leichtsinnig dasselbe verachtet hätten; aber er ordnet jenes Zeugniß dem höheren Zeugnisse in seinen Gotteswerken unter. Endlich aber wird Kap. 10, 40. 41. bemerkt, daß, als Jesus späterhin wieder an den Ort jenseit des Jordans, wo Johannes früher getauft habe, gekommen sey, Viele gesagt hätten, der Täufer habe zwar keine Zeichen gethan, aber, was er von Christo gesagt, fänden sie wahr.

Unverkennbar legt Johannes auf das Zeugniß des Täufers von Christo ein großes Gewicht, und es ist ihm daran gelegen, das Verhältniß Jesu und des Täufers in das gehörige Licht zu stellen.

Aber es entsteht die Frage, ob jene Stellen mehr nur zu dem pragmatischen Zusammenhange des Ganzen gehören, worin das Zeugniß des Täufers von Christo nicht fehlen durfte, wie denn auch die synoptischen Evangelien darauf ein bedeutendes Gewicht legen, oder ob sie sich auf einen Gegensatz bestimmter Irrthümer über das Verhältniß Jesu zu dem Täufer beziehen. Die etwas stark accentuirten Stellen 1, 8. und 20. scheinen die letztere, alle übrigen mehr die erstere Ansicht zu begünstigen, obwohl ein gewisses Streben, den absoluten Vorzug Christi vor Johannes dem Täufer hervorzuheben, in allen unverkennbar ist. Da es nicht an Spuren fehlt, daß es im apostolischen Zeitalter, wenigstens in naher Berührung mit den Christlichen Gemeinden, Leute gegeben hat, welche über das Verhältniß des Täufers zu Christo irrige Vorstellungen hegten, so ist die Vermuthung sehr natürlich, daß Johannes in allem, was er von dem Täufer sagt, solche Irrthümer berücksichtigt habe.

Nach AG. 19, 1 ff. trifft Paulus, als er das erste Mahl nach Ephesus kommt, daselbst zwölf Jünger, welche nur auf die Taufe Johannis getauft waren, und nicht einmahl gehört hatten, ob es einen heiligen Geist gebe. Kurz vorher, AG. 18, 24 ff., wird von dem damahls in Ephesus sich aufhaltenden Alexandriner Apollos erzählt, daß er, obwohl glühend im Geiste und von dem Herrn mit Gründlichkeit lehrend, doch nur die Taufe Johannis gekannt habe. Hat nun Johannes in seinem Evangelio solche Johannisjünger, wie man sie nennen könnte, berücksichtigt? Ich glaube, nein.

Jene Männer in Ephesus bezeichnen eine bloße Vorstufe zum Christenthum, auf der noch gar kein Wider-

spruch gegen die Anerkennung Jesu Christi Statt fand. Sowohl Apollos, als die zwölf Männer, ließen sich leicht belehren. Für solche wäre die Antithese im Evangelium zu stark, oder vielmehr nicht nöthig gewesen. Berücksichtigt Johannes einen bestimmten Gegensatz, so hat man sich ein bewußtes, hartnäckiges Widerstreben gegen die Christliche Grundlehre, daß Jesus der Christ sey, zu denken. Haben wir Grund, eine Festsetzung oder vielmehr eine allmähliche Verschlimmerung der Richtung jener Ephesinischen Johannisjünger bis zum bewußten Widerspruch gegen das Christenthum und bis zu der Behauptung, daß der Täufer der Messias sey, anzunehmen? Wenigstens das neue Testament berechtigt nicht dazu. Gab es eine besondere, dem Christenthum feindliche Parthey von Johannisjüngern in den apostolischen Gemeinden, welche besonders bekämpft werden mußte, so wäre sie auch mehr bemerkt, und unmittelbar bekämpft worden.

Justin der Märtyrer nennt unter den Jüdischen Secten auch die der Baptisten [1]). Dieselben, wie es scheint, werden von Hegesippus [2]) und später von Epiphanius [3]) Hämerobaptisten genannt. Es waren Leute, welche auf die täglichen Waschungen und Reinigungen ein großes Gewicht legten. Mit dem Täufer Johannes aber scheinen sie in gar keiner Beziehung gestanden zu haben; Epiphanius wenigstens würde doch eine Spur davon haben. So ist es ganz grundlos, sie mit den Ephesinischen Johannisjüngern in irgend eine Verbindung zu bringen. Dagegen werden in den Klementinischen Recognitionen [4]) Johannisjünger als eine Jüdische Secte neben den Sadducäern, Samaritanern u. a. geschildert, welche den Täufer für den Messias hielten, und für größer als Jesus, der ja selber

1) Dial. c. Tryph. Iud. 80.
2) Euseb. H. E. 4, 22.
3) Haeres. 17.
4) 1, 54. und 60.

gesagt habe (Matth. 11, 10. 11.), Johannes sey der größte unter den vom Weibe Geborenen. Die pseudoklementinischen Homilien, wozu die Recognitionen als eine spätere Recension gehören, mögen am Ende des zweyten Jahrhunderts entstanden seyn [1]). Die Johannisjünger, von denen sie reden, werden in die apostolische Zeit gesetzt. Aber bey dem romanhaften Charakter der Schrift ist es nicht sicher, darauf die Vermuthung zu bauen, daß es zur Zeit und in den Gemeinden des Johannes Juden gegeben habe, welche den Täufer Johannes für den Messias hielten, und die Messianität Jesu positiv verwarfen. Möglich indeß, daß es solche gegeben. Aber Joh. schreibt zunächst nur für Christen. Fände im Evang. eine Beziehung auf solche Johannisjünger Statt, so wäre sie doch sehr untergeordnet, und in der allgemeineren apologetischen Antithese gegen die Störungen des Christlichen Glaubens durch den Jüdischen κόσμος mit inbegriffen. Dabey müßte man stehen bleiben, um so mehr, da sich in dem ersten Johanneischen Briefe, worin doch die polemischen Elemente bestimmter hervortreten, gar keine Spur einer besonderen Antithese gegen antichristliche Johannisjünger findet. Allein man ist, unvorsichtig genug, weiter gegangen. Seitdem von den Johannischristen (Nazoräer, Zabier oder Mendäer) in Persien (in der Provinz Chusistan nördlich vom Persischen Meerbusen) und Syrien (bey Bassora) genauere Kunde nach Europa gekommen ist, hat sich ziemlich allgemein die Meinung verbreitet, jene gnostische, eklektische Religionssecte, welche den Täufer Johannes als menschgewordenen Aeon (Anusch Utro) verehrt und Jesum als Verderber der ursprünglichen Lehre des Johannes, als falschen Messias

1) Vergl. von Cölln über die Klementinen in der Encyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. 18. S. 36-44. Nach Credners Beiträgen S. 281. und 368. sind die Klement. Homilien schon im Anfange des 2ten Jhdts entstanden, die Recognitionen mindestens Ende des 3ten Jhdts.

ansieht, sey von den Johannisjüngern der apostolischen Zeit herzuleiten. Indem man die Gnostik der Zabier auf jene älteren Johannisjünger übertrug, schuf man sich eine Parthey gnostischer Johannisjünger im apostolischen Zeitalter und bezog darauf wenigstens zum Theil die polemischen Elemente des Johanneischen Evangeliums.

Allein obgleich die Zabier selbst einen historischen Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter behaupten, und vom Jordan herzustammen vorgeben, so ist dieß doch nur eine Sage, welche aus dem Bestreben, den Ursprung der Secte so alt als möglich darzustellen, hervorgegangen zu seyn scheint. Möglich, daß die Secte mit den Jüdischen, dem Christenthum feindlichen Johannisjüngern, wie sie in den Recognitionen beschrieben werden, irgendwie zusammenhängt. Aber es ist unerweislich, daß die Johannisjünger der Recognitionen der Gnostik ergeben waren. Zwar in den Klementin. Homilien [1]) wird der Täufer (*Ἰωάννης εἷς ἡμεροβαπτιστής*) von einem ehemaligen Simonianer Aquilas gnostisch genug der Vorläufer Christi *κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον* genannt, nemlich in dem Sinne, daß nach der Lehre von den Syzygien in allen menschlichen Dingen [2]) das Niedere, Unvollkommene dem Höheren —, Johannes also als der geringere Prophet, der zu den *γεννητοῖς γυναικῶν* (dem weiblichen Principe) gehört, dem Christus (*κύριος*), der den *υἱοῖς ἀνθρώπων* (dem männlichen Principe) angehört, vorangeht. Nach dieser Darstellung hatte der Täufer dreißig Jünger, nach der Zahl der Mondentage, und unter diesen ragten hervor Simon Magus und die Helena. Nach des Täufers Tode wird zuerst Dositheus, während Simon in Aegypten ist und sich der Magie ergiebt, *ἐπὶ τὴν τῆς μαγείας ἐπάσκησιν*, — Haupt der Secte, nachher aber Simon Magus,

1) 2, 23 ff.

2) Ursprünglich und von Gott her ist in den Syzygien das Vollkommnere das erste. s. Homil. 2, 16

der ἑστὼς genannt, d. h. der über alles Vergängliche Erhabene [1]) u. s. w. [2]). — Aber hier ist Wahrheit und Dichtung so in einander gewirrt, daß unmöglich ist, einen klaren historischen Begriff von dem Verhältniß des Täufers zu den gnostischen Simonianern daraus zu gewinnen. So viel ist klar, jener ehemahlige Simonianer Aquilas stellt nicht die Simonianische, sondern die gnostisch-ebionitische Ansicht von dem Täufer Johannes dar [3]). Nach dieser gehörte der Täufer zu dem unvollkommenen Prophetenthume, ist also geringer als Christus, wie Simon in der Syzygie das unvollkommene Seitenstück zu Simon Petrus ist. Die Johannisjünger, von denen in den Recognitionen 1, 54. 60. die Rede ist, stellten aber Johannes über Christus. Kurz, die Johannisjünger der apostolischen Zeit, welche dem Christenthume widersprachen, waren keine gnostischen Simonianer, und es ist ebenso ohne Grund, beyde zu identifiziren, als beyde vereinigt zum Stamme der späteren Zabier zu machen.

Die Art, wie die Zabier ihre religiöse Urgeschichte, einen fabelhaften Reflex der Christlichen, darstellen, macht es wahrscheinlich, daß sie bey der Composition derselben, wenn nicht das Johanneische Evangelium selbst, doch die Tradition daraus benutzten [4]). Und so gewiß es zu seyn scheint, daß der Religionseklekticismus der Zabier nicht der apostolischen Zeit, sondern einer viel späteren angehört, so gewiß hat Joh., wenn er auch antichristliche Johannisjünger im Sinne gehabt haben könnte, doch keine gnostischen nach Art der Zabier gekannt und berücksichtigt. Solche hätten eine andere Art von Gegensätzen erfordert,

---

1) S. Neanders genet. Entwickl. der gnost. Systeme, S. 344.

2) Kürzer in den Recognit. Clem. 2, 8.

3) S. Credner: über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, Bd. 1. S. 240 ff. und 277 ff.

4) S. Baumgarten Crusius bibl. Theologie, 143.

als Johannes an den betreffenden Stellen aufzustellen für gut hält.

§. 14.

Quellen. Glaubwürdigkeit.

Die Eigenthümlichkeit der Johanneischen Composition ist nicht bloß durch die Veranlassung und den Zweck, sondern auch durch die Quellen des historischen Stoffes bedingt. Je nachdem Joh. aus eigenen oder fremden Erfahrungen und Erinnerungen schöpfte, ist nicht nur seine Glaubwürdigkeit größer oder geringer, sondern auch der persönliche, subjective Charakter der Composition ein anderer.

Ist der Apostel Johannes wirklich der Verfasser des Evangeliums, so lag es in seinem Verhältnisse, daß er aus eigenster, unmittelbarer Erfahrung und Erinnerung schrieb. Bey weitem das Meiste muß er selber gesehen und gehört haben. Er bemerkt stellenweis ausdrücklich, oder andeutend, daß er zugegen gewesen 1, 40. 13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 2., ja Kap. 19, 35. legt er darauf ein großes Gewicht. Auch der uralte Zusatz 21, 24. scheint hervorheben zu wollen, daß Johannes aus eigenem Zeugnisse geschrieben habe.

Die Ansicht, daß Johannes seines Evangeliums alleinige Quelle und Gewähr sey, war sonst bey gutem Glauben an die Joh. Authentie allgemein herrschend. Aber die Frage hatte früher kein bedeutendes theologisches Interesse, und so ist sie auch nicht mit der nöthigen Schärfe untersucht worden. Die etwaigen Bedenklichkeiten, besonders wegen der Länge der mitgetheilten Reden und der Abfassung des Evangeliums so viele Jahre nach den Begebenheiten und im hohen Alter, wo das Gedächtniß schwach zu werden pflegt, wurden durch den Glauben an die Inspiration weniger gelöst, als niedergeschlagen [1]).

---

1) S. z. B. Lampe Prolegom. lib. 2. Cap. 5. p. 228 - 238.

In der neueren Zeit hat man anders darüber zu denken angefangen, theils richtiger, theils unrichtiger. Nachdem man den älteren Inspirationsbegriff, wodurch die Entstehung der heiligen Bücher dem Gebiete des Natürlichen fast ganz entrückt wurde, aufgegeben hatte, entstand die Aufgabe, die Treue und Richtigkeit der Johanneischen Relation aus den natürlichen Bedingungen und Verhältnissen menschlicher Geschichtschreibung zu beweisen und zu erklären.

Aber anstatt die Aufgabe aus den vorliegenden individuellen Verhältnissen des Johannes und dem eigenthümlichen Geiste der apostolischen Litteratur zu lösen, gebrauchte man die Analogie einer fremden Litteratur, und anstatt sich in die apostolische Zeit und Art lebendig zurück zu versetzen, versetzte man lieber das apostolische Zeitalter in das unsrige. So entstand, um besonders die Länge der Reden Jesu in dem Joh. Evangelium zu erklären, eine Reihe von Hypothesen. Einige meinten, Johannes habe nach Art der Römischen und Griechischen Geschichtschreiber die Reden Jesu frey componirt [1]). Die Uebereinstimmung der Reden Jesu im Evangelium mit dem ersten Johanneischen Briefe nach Inhalt und Form und die Abweichung derselben von der Art, wie Christus in den drey ersten Evangelien redet, schien dieser Ansicht sehr günstig. Aber nachdem man erwogen hatte, wie wenig die Einfalt der apostolischen Geschichtschreibung überhaupt dazu stimme, sodann, wie die Reden Jesu mehr dialogisch aus dem Zusammenhange der Thatsachen natürlich hervorgegangen, als oratorisch in dieselben künstlerisch eingeflochten zu seyn schienen, endlich aber, wie wenig Joh. in seinem eigenthüm-

1) Bertholdt nennt Verosimilia de origine evangelii Ioannis. Opusc. ed. Winer. p. 19. nur einen Schriftsteller, der diese Ansicht vorgetragen, den anonymen Verf. der allgemeinen Menschenreligion. 1804. p. 97 ff. In der neueren Zeit haben Strauß und Andere an die Stelle der antiken rhetorischen Freyheit die mythisch-dichterische gesetzt.

lichen Verhältnisse zu Christo Ursach oder Noth zu solcher Freyheit gehabt habe, blieb wieder herrschende Ansicht, daß den Reden Jesu im Evangelium eine wahre Authentie zuzuschreiben sey. Nur über den Grad derselben wurde gestritten.

Der Holländer K. W. Stronck [1]) suchte zu beweisen, daß Johannes seine Lehre und Sprache ganz und gar nach Christi Lehre und Redeweise gebildet habe. So fiel die Johanneische Subjectivität mit dem Objecte der Darstellung, Christus, gleichsam zusammen, und ein Haupthinderniß, die volle Authentie der Reden Jesu bey Johannes zu behaupten, weg. Aber Stronck verglich nur die Briefe mit dem Evangelium und setzte hier eben das, was bewiesen werden sollte, voraus, nemlich die Authentie der Reden Jesu. So war nichts bewiesen und nichts gewonnen!

Diejenigen, welche eine absolute Authentie der Reden behaupten zu müssen glaubten und doch auch dem Gedächtniß des Johannes nicht zutraueten, nach so vielen Jahren so lange Reden treu wiederzugeben, nahmen ihre Zuflucht zu früheren Aufzeichnungen, welche Johannes bey der Abfassung seines Evangeliums benutzt habe. Dr. Paulus [2]) bemerkte zu Joh. 5, 19 - 47., die Authentie der längeren Rede sey an sich nicht unwahrscheinlich, ein aufmerksamer Zuhörer könne sich auch wohl nach Jahren die Hauptsätze einer geordneten Rede im Gedächtnisse wiederholen, wenn man aber bedenke, daß die Jünger Jesu, auch die nächsten nicht im Stande gewesen seyen, den Faden und die Beziehung leichter Parabeln zu überschauen, z. B. Matth. 13, 36. 15, 15. Luk. 8, 9. u. s. w., so müsse man es höchst unwahrscheinlich finden, daß sie die vielen,

---

1) Specimen hermeneutico-theologicum de doctrina et dictione Ioannis apostoli ad Iesu magistri doctrinam, dictionemque exacte composita. Traiecti ad Rhen. 1797. 8.

2) Commentar über das N. T. Bd. 4. S. 275.

an sich nicht immer leichtverständlichen Glieder einer solchen Rede genau zu wiederholen fähig gewesen seyen. Er war geneigt, anzunehmen, daß selbst bey den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern, als Protocolliſten, angestellt waren, daß von Acten dieser Art Christen nach dem Tode Jesu Abschriften zu erhalten und zu sammeln bemühet, und daß ihnen dabey Gelehrte und Priester, Anhänger Jesu, behülflich gewesen seyn konnten. — So würden unsere Evangelien freylich als actenmäßige Darstellungen angesehen werden können. Aber schon Andere haben richtig bemerkt, daß diese Hypothese auch nicht einmahl einen historischen Schein habe, und außerdem nicht hinreiche, die Authentie sämmtlicher Reden Jesu in den Evangelien zu erklären. Denn wie viel ist von Christo auch bey Johannes außerhalb des Tempels und der Synagogen gesprochen worden?

Dr. Bertholdt [1]) glaubte durch folgende Hypothese der Wahrheit näher zu kommen. Er ging davon aus, daß man sich bey der Verschiedenheit der Reden Jesu in den drey ersten Evangelien und in dem Johanneischen zu der Alternative genöthigt sehe, daß entweder die drey ersten Evangeliſten die Reden Jesu am getreueſten referirt haben, oder Johannes. Das Letztere zu glauben, finde man sich weit mehr veranlaßt. Bey Johannes rede Jesus seinem Charakter, seinen Handlungen völlig angemessen; die drey ersten Evangelien selbst enthielten einzelne Aussprüche in diesem Geiste. Sonst freylich spreche Jesus hier meist in dem „simplen, kalten und ernsthaften Lehrtone eines Rabbi;“ aber schon, daß er hier nicht überall auf dieselbe Weise rede, während bey Johannes alle Reden aus einem Geiste und Tone seyen, mache wahrscheinlich, daß Johannes allein treu referirt, die drey ersten Evan-

1) Zuerst Verosimilia de origine evangelii Ioannis. Opusc. ed. Winer. p. 1 sqq., dann in seiner Einleitung, Bd. 3. S. 1302 ff.

geliſten dagegen die Reden Jeſu meiſt in eine niedere Sphäre herabgezogen haben [1]). Wie ſich nun dieß letztere eben daraus erkläre, daß die ſynoptiſchen Reden Jeſu lange bloß mündlich fortgepflanzt und dadurch in den gemeinen Jüdiſchen Lehrton herabgezogen worden ſeyen, ſo ſey die Treue des Johannes nur dadurch begreiflich, daß man annehme, der Apoſtel habe noch bey Lebzeiten Jeſu die meiſten Reden aufgezeichnet, verſteht ſich Aramäiſch, und aus dieſen Aramäiſchen Aufzeichnungen ſpäterhin ſein Evangelium Griechiſch componirt. Spuren dieſer Entſtehungsweiſe des Evangeliums finde man *zuerſt* in der größeren Unbeſtimmtheit der prophetiſchen Ausſprüche Chriſti Kap. 10, 17. 18. 14, 1 - 4. 18 - 23. 28. 16, 16., verglichen mit ähnlichen, aber nach dem Erfolg ungleich beſtimmter gefaßten Ausſprüchen in den drey erſten Evangelien, *ſodann* in den eingewebten oft ganz unbedeutenden Zwiſchenſätzen, wie 14, 31., *endlich* in den genauen Localbeziehungen einzelner Reden, wie 7, 37. 38. 8, 12. 15, 1 ff., welche, wenn nicht früh aufgezeichnet, dem Gedächtniſſe hätten entfallen müſſen. Seyen doch anderſeits, meint Bertholdt, manche Reden, wie 10, 1 ff. 7 ff. 6, 26. vergl. 59., dadurch unverſtändlich geworden, daß Johannes gewohnt geweſen ſey, die Reden Jeſu in einer Reihe nach einander aufzuzeichnen, ohne ſich gerade immer ihre verſchiedene Oertlichkeit genau anzumerken.

Dieſe Hypotheſe fand, ſo künſtlich und unnatürlich ſie iſt, zu ihrer Zeit einigen Beyfall [2]). Aber es iſt nicht ſchwer, nachzuweiſen, daß ſie auf falſchen Vorausſetzungen beruhet und ſowohl dem Geiſte des apoſtoliſchen Zeitalters, als dem Charakter des Joh. Evangeliums widerſpricht. Denn

---

1) Man beachte dieß ſeltſame Gegenſtück gegen neuere Urtheile!

2) S. Wegſcheiders Einl. 269 ff. Vergl. Matthäi Religionsglauben der Apoſtel Jeſu, Bd. 1. S. 136 ff.

1. die Verschiedenheit der Reden Jesu bey Johannes und den drey ersten Evangelisten berechtigt gar nicht zu jener Alternative, daß entweder jener oder diese falsch berichten. Beyde Arten von Reden, die synoptischen wie die Johanneischen, haben, wie oben bemerkt, im Allgemeinen gleiche historische Wahrheit. Nur muß man dort wie hier die wörtliche oder buchstäblich ängstliche Treue der Relationen aufgeben, welche gar nicht im Charakter und Geist des apostolischen Zeitalters liegt. Die apostolische Tradition verbindet ursprünglich Treue im Wesen und Geist mit Freyheit im Unwesentlichen und im Ausdrucke. Die synoptischen Relationen zeigen in ihren Variationen ganz diese ursprüngliche Temperatur, die sich erst mit der schriftlichen Aufzeichnung änderte. Was berechtigt uns anzunehmen, daß Johannes die Reden Jesu wörtlich treu referirt habe? Die auffallende Aehnlichkeit jener Reden mit dem Ton und der ganzen Art des Johanneischen Briefes beweist das Gegentheil. Die Bertholdtsche Hypothese ist unfähig, diese unleugbare Thatsache zu erklären. Oder sollen wir die Johanneische Individualität in den Briefen mit der Lehr- und Redeweise Christi ganz und gar zusammenfallen lassen? Dann würden aber die synoptischen Relationen gar keine Treue, auch im Wesentlichen nicht, haben. Dürfen wir dieß zugestehen? Hat Johannes die Reden Jesu, bald nachdem er sie gehört, oder gar während er sie hörte, wörtlich getreu aufgezeichnet, und daraus später sein Evangelium componirt, so würden sie weniger Johanneisch seyn. Dieß Johanneische ist eben seine Freyheit, welche die wörtliche Treue ausschließt. Die synoptischen Relationen sind im Wesentlichen nicht treuer. Der Unterschied könnte eben nur darin bestehen, daß die Synoptiker aus der allgemeinen Tradition vornehmlich nur solche Reden und in der Art mittheilen, wie sie von Allen am leichtesten zu fassen und zu behalten waren, Johannes dagegen aus vertraute-

rem Umgange und eigenem Gedächtnisse auch die schwierigeren und individuelleren Reden. Ließ die allgemeine Tradition, indem sie sich an die hervorstechenden Aussprüche Christi hielt, meistentheils den Zusammenhang fallen, so hat dagegen Johannes, da so vieles Einzelne nur im Zusammenhange dargestellt und behalten werden konnte, auch mehr Zusammenhängendes erzählt, aber eben dabey auch für sein Gedächtniß mehr Anspruch auf individuelle Freyheit der Auffassung und Reproduction.

2. Wie früh auch Nachrichten vom Leben Jesu aufgezeichnet seyn mögen, die Apostel selbst waren wohl schwerlich die frühesten Aufzeichner. Litterarisches Interesse hatte keiner von ihnen; für künftige schriftliche Darstellungen aus Mißtrauen in ihr Gedächtniß bey Zeiten zu sorgen durch einzelne Aufzeichnungen lag ihnen in dem Grade fern, in welchem sie von Hause aus schlichte Leute aus dem Volke waren, welche lieber und schneller behalten, als niederschreiben. Die sogenannte Sitte der Rabbinenschüler, worauf man sich beruft, die merkwürdigsten Aussprüche ihrer Meister alsobald niederzuschreiben [1]), mag ihnen bekannt gewesen seyn oder nicht, in so etwas entscheidet das natürliche Bedürfniß, nicht die Sitte. So lange Christus bey ihnen war, hörten und sahen sie lieber, und suchten ihn lieber zu verstehen, als ängstlich in Schrift niederzulegen, woran sie sich bey dem fortdauernden Umgange mit ihrem Meister leicht gegenseitig erinnerten. Als Christus sie verlassen hatte, wuchs mit ihrer Liebe und Treue gegen ihn, und mit dem Bewußtseyn des Geistes, der, wie sie täglich erfuhren, sie an alles, was er ihnen gesagt hatte, erinnerte und ihre Erinnerungen belebte und verklärte (Joh. 16, 13. 14, 26.), ihr Gedächtniß an Sicherheit und Umfang. Bey dem Vorherrschen der mündlichen

1) Diese Sitte war nichts anders, als daß aus natürlichem Bedürfniß die Aussprüche der Lehrer niedergeschrieben wurden, um sie zu behalten. Eine stehende Schulordnung war es nicht.

Lehre in der apostolischen Kirche entstand das Bedürfniß schriftlicher Aufzeichnung überhaupt nur sehr nach und nach, bey den ursprünglichen Zeugen Christi gewiß am spätesten. Und als es entstand, war es nicht das gelehrte historische, sondern das rein praktische des Lehramtes, wobey es auf ängstliche, diplomatische Treue im Einzelnen nicht ankam, sondern auf die Hauptmomente des Lebens und der Lehre Jesu.

3. Was Bertholdt zur Rechtfertigung seiner Hypothese aus dem Evangelium als Spuren jener Entstehungsweise anführt, beweist nichts. Denn die authentischere Form der prophetischen Aussprüche Christi 10, 17. 18. 14, 1 - 4. 18 - 23. 28. 16, 16. erklärt sich viel natürlicher aus der richtigeren Auffassung des Johannes, diese aber vielmehr aus einem späteren richtigen Verständnisse, als aus früheren Aufzeichnungen. Die scheinbar unbedeutenden, aber freylich schwierigen Zwischenworte, z. B. 14, 31., wodurch die Darstellung lebendiger und wahrer wird, lassen sich aus der natürlichen Lebendigkeit der Erinnerung an die ewig unvergeßliche letzte Nacht vielleicht besser, als aus schriftlichen Aufzeichnungen erklären. Und eben so wenig bedarf man der Bertholdtschen Notizenblätter, um die speziellen Localbeziehungen einzelner Reden als authentisch zu rechtfertigen. Wie bleich und geistlos muß man sich die Erinnerung des Evangelisten denken, wenn man für nöthig hält, ihm bey allem, was zur Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung gehört, mit einem früheren Memorial zu Hülfe zu kommen! Haften nicht gerade die charakteristischen, individuellen Aussprüche im Gedächtniß am ersten? Und sind nicht die Localitäten oft gerade das, woran das Gedächtniß sich hält? Endlich aber beachte man den inneren Widerspruch in der Bertholdtschen Hypothese! Um die Localbeziehungen der Reden zu erklären, erfindet sie ein früheres Memorial, dieses aber wird eben dazu gebraucht, um den Mangel an genaueren Local-

bezeichnungen in anderen Stellen, wie 10, 1 ff. 6, 26. 59. begreiflich zu machen. Ist der Mangel wirklich vorhanden und auffallend, so erklärt er sich recht gut aus dem theilweisen, allmählichen Erbleichen auch der lebhaftesten Erinnerung. Aber der Mangel ist wenigstens in jenen Stellen theils nicht vorhanden, theils gar nicht auffallend. Die Schwierigkeit der örtlichen Verhältnisse 6, 26. 59. verschwindet, wenn man V. 59. als eine nachträgliche, nähere Bestimmung der V. 24. 25. angegebenen Oertlichkeit ansieht. Der innere, lebendige Zusammenhang der Rede gestattet nicht anzunehmen, daß Johannes hier aus Mangel an Gedächtnißtreue zwey verschiedene Vorträge zusammengeworfen habe. Kap. 10, 1 ff. ist die Oertlichkeit nicht näher bestimmt, und keine Zeit unterschieden. Es ist erlaubt zu vermuthen, daß von 9, 35. - 10, 19. im Freyen vorgefallen ist, aber unerlaubt, den von Johannes geknüpften Zusammenhang beyder Reden 9, 35 ff. u. 10, 1 ff. willkührlich aus einander zu reißen, am Ende doch nur, um die Vermuthung aus der Luft zu greifen, daß Johannes aus einem eigenen Aramäischen Memorial, und dazu noch einem schlechten, geschöpft habe.

So läßt sich also Bertholdts Hypothese auf keine Weise rechtfertigen.

Ich bin überzeugt, daß die ältere Ansicht, nach welcher Johannes wie die Form so auch den historischen Inhalt seines Evangeliums ohne alle Beyhülfe fremder oder eigener schriftlicher Quellen nur aus seiner Erinnerung geschöpft hat, die einzig haltbare ist. Es kommt nur darauf an, diese Ansicht psychologisch genauer und richtiger zu entwickeln, als bisher.

Es entsteht zunächst die Frage, kann für eine historische Darstellung von einem solchen Umfange und Inhalt das Gedächtniß des Apostels so viele Jahre nach den Begebenheiten ausreichend gedacht werden? Wer diese Frage gänzlich verneint, giebt damit die Glaubwürdigkeit des

Evangeliums auf, und kann die Erscheinung desselben wenigstens größtentheils nur als Dichtung erklären [1]).

1. Im Allgemeinen müssen wir bemerken, daß bey Johannes alle Bedingungen zusammentreffen, um ihm in Betreff des Lebens Jesu ein treues Gedächtniß auch in den spätesten Jahren seines Lebens zuzutrauen. Er war kein schriftgelehrter und schriftgewöhnter Mann, er gehörte zu der Classe von Leuten, die, je weniger ihr Gedächtniß durch die Hülfe der Schrift verwöhnt ist, desto leichter und treuer in der Erinnerung bewahren, was sie erlebt haben. Dazu kommt, Joh. war in seinen jüngeren Jahren der Begleiter Jesu. Die Eindrücke der Jugend aber sind die bleibendsten, zumahl, wenn sie für die Richtung und Entwicklung des ganzen Lebens entscheidend gewesen sind. Hat das Leben Christi auf irgend einen Jünger einen großen, bleibenden Eindruck gemacht, dann gewiß auf Johannes. Kann man sich den Lieblingsjünger anders denken, als liebevoll aufmerksam auf Alles, was von Christo kam, was ihn betraf? Auch das unverstandene Wort des Meisters, auch die kleinsten Züge des Freundes haften in der Seele des Aufmerksamen. Eher mochte der Jünger sein eigenes Leben vergessen, als das seines Herrn. Eher konnte ihm alles frühere Jugendleben aus dem Gedächtnisse schwinden, als die Zeit, wo er im Umgange mit Jesu zu einem neuen höheren Leben geboren wurde, wo er dasjenige mit Liebe erfuhr und aufnahm, was fortan seine ganze Seele füllte, der Grund und Mittelpunct seines Lebens wurde. Sollen Liebe und Begeisterung alles vermögen, nur nicht die Kraft des Gedächtnisses stärken an das, was die Liebe und Begeisterung erregt

1) Da dem Apostel Johannes eine solche Dichtung nicht zugeschrieben werden könnte, so wäre damit auch die Joh. Authentie des Evang. geleugnet. Aus diesem Zusammenhange erklärt und rechtfertigt sich, daß Einiges von dem, was hier gesagt werden muß, schon oben, bey der Vertheidigung der Echtheit, in Betracht gezogen worden war, aber kürzer.

hat? Oder ist nicht gerade dieß die Hauptkraft des liebevollen begeisterten Gemüthes, das Vergangene gegenwärtig und das Entfernte nahe zu machen und zu erhalten? Wenn Johannes nicht in beständiger Uebung seines Gedächtnisses an Christum geblieben wäre, wenn er nach langer Zerstreutheit oder Beschäftigung in anderen Gedankenkreisen, etwa nach mehreren Jahrzehnden auf sein Leben mit Christus zurückgekommen wäre, um sein Evangelium zu schreiben, so wäre unbegreiflich, wie ihm nicht vieles aus dem Gedächtnisse sollte entschwunden seyn. Aber es war ja sein täglicher Beruf, Christum zu verkündigen, von seinen Werken und Worten zu erzählen. So war sein Leben eine ununterbrochene, gleichsam amtliche Erinnerung an das, was er von Christo gesehen und gehört hatte. Man darf auch das in Rechnung bringen, daß Johannes lange Zeit nach dem Weggange Christi mit seinem Bruder, mit Petrus und den übrigen Aposteln in Jerusalem, im Jüdischen Lande zusammenblieb und das Evangelium verkündigte. Eben dieses Zusammenseyn und Zusammenerinnern an den Orten und unter den Umgebungen, welche für sie überall noch die frischen Spuren des Wandelns Christi auf Erden trugen, wie sehr mag es dazu beygetragen haben, das Gedächtniß der Apostel an die Thaten, Lehren und Schicksale ihres Herrn und Meisters zu ergänzen, zu reinigen, zu befestigen! Endlich aber, was scheuen wir uns, die Hauptbürgschaft für die Treue und Sicherheit des Johanneischen Gedächtnisses in Anschlag zu bringen? Christus verheißt Joh. 14, 26. u. a. seinen Jüngern in ihrem Werke den Beystand des heiligen Geistes, jenes πνεῦμα τῆς ἀληθείας, welches sie alles lehren und an alles erinnern sollte, was er ihnen gesagt hatte. Dieses Geistes sind sie alle theilhaftig geworden, jeder nach dem Maaße seiner Empfänglichkeit und seines Bedürfnisses. War derselbe in Johannes in dem Grade kräftiger und wirksamer, in welchem er mit treuer Liebe

an dem heiligen Freunde hing, wie die Rebe am Weinstock, sollte er nicht, wie die andern Kräfte des Geistes, so auch das Gedächtniß des Johannes besonders gestärkt haben? Ist dieser Geist doch eben die Gotteskraft in der Christlichen Gemeinschaft, welche alle natürlichen Kräfte des Menschen zu einer heiligen Harmonie verbindet und darin erhält. Ueberall wächst mit dem Verständniß der Dinge auch die Erinnerung, mit dem Verstehen der Wahrheit die Treue des Gedächtnisses. Derselbige Geist also, der den Apostel in die Wahrheit Christi immer tiefer einführte, das Leben seines Meisters als ein Ganzes in ihm verklärte, seiner Worte und Werke Geist und Bedeutung je länger je mehr in ihm aufschloß, mußte auch darauf wirken, daß seine Erinnerungen immer vollständiger und sicherer wurden. So trat hier der nicht allzu seltene Fall ein, daß das Gedächtniß je älter, desto treuer, und die Vergangenheit je ferner, desto lichtvoller und gegenwärtiger wurde. Frage nicht, wo und wie scheidet sich hier Wunderbares und Natürliches, Menschliches und Göttliches [1])? Was Gott lebendig in einandergefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden durch willkührliche Markung.

In diesem weiteren und höheren Sinne verstehen wir die Inspiration des Johannes, nicht als ein einzelnes abgerissenes Moment im Acte des Schreibens, sondern als den continuirlichen heiligen Lebensstrom seines Christo geweiheten Geistes, woraus in fortgesetzter apostolischer Thätigkeit sein Evangelium als ein Werk der Wahrheit und treuer Erinnerung natürlich hervorging. Darin liegt keine

1) Dr. Strauß sagt L. J. B. 1. 733.: Die Berufung auf den Beystand des Paraklet sey, so weit sie wissenschaftliche Bedeutung habe, in den vorher angeführten, psychologischen Momenten enthalten, führe also auch nicht weiter, als diese. — Dieß mag von seinem Standpuncte wahr seyn. Aber von dem unsrigen müssen wir behaupten, daß die Wirkung jenes heil. Geistes zwar von den natürlichen, psychologischen Momenten nicht zu trennen ist, er selbst aber auch in dem Bewußtseyn der Apostel verschieden davon war.

Bürgschaft für buchstäbliche, ängstliche Treue. Aber bedürfen wir dieser, um dem Joh. Glauben zu schenken?

2. Gehen wir von dem Allgemeinen zu dem Besonderen über, so müssen wir in der Johanneischen Erzählung die äußeren Begebenheiten und die Reden Jesu unterscheiden. Was die ersteren betrifft, so haben wir, auch nach dem gewöhnlichen Maaße des Menschlichen, aus den vorerwähnten Gründen keine Ursache, dem Gedächtnisse und der Treue der Evangelisten zu mißtrauen. Die zweckvolle Zusammenstellung des Einzelnen zu einem Ganzen unter bestimmten Gesichtspuncten, weit gefehlt, die Erzählung unsicher zu machen, mußte wesentlich dazu beytragen, die Erinnerung des Johannes genauer und treuer zu machen. Nur im Zusammenhange gedacht, stellt das Einzelne sich dem Gedächtnisse treu und anschaulich dar. Stellen wie 2, 22. 12, 16. 13, 28. können beweisen, daß in dem Grade, in welchem der Apostel das Leben Jesu im Zusammenhange überdachte, auch das Einzelne für ihn bedeutender und behaltbarer wurde.

Mit den Reden Jesu aber verhält es sich anders. Es ist begreiflich, daß Johannes einzelne hervorstechende Aussprüche Jesu leicht behielt und treu überlieferte. Aber die längeren, zusammenhängenden Reden so viele Jahre hindurch absolut treu zu behalten und genau wiederzugeben, war dieß möglich?

So lange man dabey stehen bleibt, ob so etwas überhaupt Menschen möglich sey, gelangt man zu keiner reinen Entscheidung. Nach Beyspielen und allgemeinen psychologischen Gesetzen läßt sich fast eben so viel dafür, als dagegen sagen. Die Entscheidung liegt hier in folgenden einzelnen Momenten:

Wären die Reden Jesu von Johannes frey componirt, d. h. im Geiste Jesu den äußeren Verhältnissen gemäß erdichtet, so wäre unerklärlich, daß, obgleich Johannes nicht

aus den drey ersten Evangelien schöpfte, doch mehrere Aussprüche Jesu sich fast wörtlich in den drey ersten Evangelien wiederfinden, z. B. 12, 8. vergl. Matth. 26, 11. 12, 25. vergl. Matth. 10, 39. 13, 20. vergl. Matth. 10, 40. 2, 19. vergl. Matth. 26, 61. und Mark. 14, 58. Sodann aber, wenn Johannes einmahl Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, warum mischt er nicht häufiger längere Reden ein, und benutzt z. B. die treffliche Gelegenheit Joh. 7, 38. nicht dazu? Die nicht zu berechnende Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Reden und Unterredungen in dem Evangelium ist schwer zu erklären, wenn sie keine historische Wahrheit hat. Abgesehen von den Zusammenstellungen verschiedener Reden, besonders bey Matthäus, kommen doch auch in den synoptischen Evangelien, wirklich so gehaltene längere Reden Jesu vor, und Niemand denkt daran, sie für willkührliche Fictionen der Evangelisten zu halten. Wie reimt sich auch mit der freyen Fiction die fast ängstliche Treue des Joh., auch früher nicht verstandene Aussprüche Christi mitzutheilen, und dabey ausdrücklich zu bemerken, daß er sie erst später recht verstanden habe 2, 21 ff. 7, 39.?

Auf der andern Seite haben wir aber zwingende Gründe, den längeren Reden und Unterredungen die absolute, wörtliche Authentie abzusprechen. Abgesehen von der nie zu übersehenden Differenz des Aramäischen Originals und der Griechischen Relation, die doch als keine reine Uebersetzung angesehen werden darf, so ist erstlich unleugbar, daß Johannes einzelne Reden und Unterredungen zusammenzieht, gleichsam nur summarisch berichtet. Das Gespräch mit Nikodemus ist bey scheinbarer Ausführlichkeit doch offenbar nur summarisch erzählt, wenigstens fehlt die bestimmte Frage des Nikodemus 3, 2., und auch nachher ist gewiß manches ausgelassen, wodurch das Betragen des Nikodemus und der Gang der Rede Jesu verständlicher werden würde. Eben so scheinen in anderen

Reden und Unterredungen hie und da Uebergänge zu fehlen, z. B. 5, 28. 31. 41. 45. 10, 1. u. a. Dazu kommt zweytens die schon öfter berührte Uebereinstimmung der Reden Jesu in Hinsicht des Ausdrucks und der einzelnen Wendungen theils mit dem Briefe des Johannes, theils mit den von Johannes dem Evangelium eingefügten Reflexionen, z. B. Kap. 12, 37 ff. 1, 1 ff. Diese ist so auffallend, daß man genöthigt wird, entweder anzunehmen, Johannis Rede und Sprache habe sich ganz und gar in die Rede und Sprache Christi verloren, oder, da dieß schon wegen der geistigen Freyheit der Apostel und der verschiedenen Redeweise Jesu in den drey ersten Evangelien nicht statthaft ist, Jesus rede bey Johannes die Sprache seines Lieblingsjüngers. Spricht doch auch der Täufer, wie Jesus, und beyde wie der Evangelist. Sonach muß die absolute, wörtliche Authentie der längeren Reden Jesu durchaus aufgegeben werden. Wenn man im dritten Kapitel beachtet, wie Johannes seine Reflexionen und Verständigungen einmischt, wie der Uebergang von der Unterredung Jesu mit Nikodemus V. 1 – 15. zu der erweiternden und verknüpfenden Betrachtung V. 16 – 21.; und eben so von der Erklärung des Täufers V. 27 – 30. zu einer ähnlichen Reflexion kaum sichtbar ist, so daß man sehr zweifelhaft seyn kann, wo die unterredenden Personen aufhören und die Johanneischen Erläuterungen oder Reflexionen anfangen, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß Johannes wohl überall in den längeren und schwierigeren Reden seine Hand dazwischen habe, und, wie er an einigen Stellen abkürze, an andern erweitere. Der Auslegung liegt ob, dieß Verhältniß in jedem einzelnen Falle zur Anschauung zu bringen. Aber wir tragen aus den angegebenen Gründen kein Bedenken, der Subjectivität des Apostels auf die Darstellung der Reden im Allgemeinen einen bedeutenden Einfluß einzuräumen. Jesus redet in dem Joh. Evange-

lium, wie ihn der Lieblingsjünger in seinen späteren Jahren verstand, wie er ihn sich vorzustellen, ihn gleichsam zu sich reden zu lassen gewohnt war[1]. So fallen die Schwierigkeiten, die in den längeren Reden und Unterredungen liegen, von selbst weg, und wir bedürfen weder der Hypothese einer unnatürlichen Inspiration, noch einer eben so unnatürlichen Hülfe durch früher geschriebene Memoriale oder Protocolle.

3. Aber indem wir auf diese Weise die absolute, wörtliche Authentie der längeren Reden Jesu bey Johannes aufgeben, heben wir dadurch nicht die Glaubwürdigkeit des Joh. Evangeliums in dem Sinne, wie das theologische Interesse am Kanon sie fordert, auf? Wir haben darauf folgendes zu antworten:

Das wahre theologische Interesse ist von dem historischen und kritischen unzertrennlich. Das Christenthum beruhet bey allem idealen Inhalt auf *Thatsachen*, auf *wahren, unzweifelhaften*. Diese sind aus den heiligen Schriften zu erforschen mit derselben kritischen Schärfe und Furchtlosigkeit, welche auf andern Gebieten der Historie Gesetz ist. Die Christliche Theologie ist in dem Augenblicke vernichtet, in welchem die evangelische Geschichte sich in Mythen auflöst, und wären es die ideenvollsten und schönsten. Aber sie ist auch nicht eher ihrer selbst gewiß, als bis die evangelischen Thatsachen die Feuerprobe der Kritik bestanden haben.

Man hat Recht zu fragen, ob die Reden Jesu von Johannes *wörtlich treu* referirt sind? Aber die Verneinung der Frage hebt die wesentliche Glaubwürdigkeit des Johannes nicht auf. Das wahre theologische Interesse fordert von den evangelischen Relationen, wie von guten

1) Aehnlich erklärt sich hierüber Dr. Bretschneider in s. Aufsatz über die mythische Auffassung des historischen Christus. A. K. Z. 1837. Nr. 104 - 106.

Portraits, nur jene geistige Treue, welche in allem Wesentlichen, d. h. in allem, was zur Darstellung der Grundgedanken, der wahren geistigen Gestalt Christi gehört, genau und zuverlässig ist. Die Philologie lehrt, daß es dabey auf einzelne Worte und Ausdrücke, einzelne Wendungen und Verbindungen ankommen kann. Aber es liegt auch im Wesen der Sprache, daß das Wort bis auf einen gewissen Punct gleichgültig ist gegen den Gedanken. Der Gedanke kann verschieden ausgedrückt, vollkommener und unvollkommener, wesentlich derselbe bleiben. Aber freylich entsteht dadurch für die Theologie jene schwierigste aller Aufgaben, durch fortgesetzte Vergleichung sämmtlicher evangelischer Relationen Wesentliches und Unwesentliches, Geist und Buchstaben, das ursprüngliche Wort Christi und die apostolische Fassung immer reiner und sicherer zu scheiden. Diese Aufgabe ist eine unendliche. Kein Einzelner, kein Zeitalter löst sie je völlig. Die Arbeit des Geistes dabey hat manches Mißbehagliche, fordert beständigen Muth und rastloses Ringen, feines Aufmerken, einen steten Kampf mit dem Zweifel, ein wiederholtes Ansprechen und Wiederüberwinden des Subjectiven [1]). Aber bey Bequemlichkeit,

1) Ich kann mich nicht enthalten, mitzutheilen, was mein Freund, Heinrich Ritter, über ein ähnliches Problem in der Geschichte der Philos. Bd. 2. S. 44 f. sagt: „Wenn wir bei der Beschaffenheit der Zeugnisse um die Bedeutung des Sokrates für die Geschichte der Philosophie in Verlegenheit sind, so kann uns aus derselben allein ein Verfahren ziehen, welches sichtend zugleich und vergleichend die drey angegebenen Schriftsteller (Xenophon, Plato und Aristoteles) benutzt, jeden nach seinem eigenthümlichen Werthe. Xenophon und Aristoteles müssen dabei zum Grunde gelegt werden, da beide wenigstens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig, Aristoteles, weil er als der Spätere nicht mehr Alles sicher zu bestimmen weiß, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut findet, Xenophon, weil er bei dem apologetischen Zwecke seiner Schrift den Sokrates in keinem andern Lichte darstellen mag, als in dem, in welchem er ihm als ein lobenswerther Mann erschienen war, d. h. in dem Lichte seiner Bestrebungen für das handelnde Leben. Haben wir nun auf diesem Wege einen Grund für die Erkenntniß der Sokratischen Philosophie gewonnen, so wird sich mit Hülfe des Platon weiter bauen lassen; denn Ari-

Sicherheit und ängstlicher Feigheit gedeihet keine Theologie. Und, wenn man sieht, wie in der Kirche des Herrn das unveränderliche Fundament der Christlichen Wahrheit nie fehlt, und von jener Aufgabe immer so viel gelöst wird, als der Bestand und das Gedeihen der Kirche fordert, so ist alle Furcht eitel und der muthige Fortschritt, sammt der Hoffnung des Gelingens, Pflicht.

Indem wir die absolute, wörtliche Authentie der längeren Reden und Unterredungen Jesu bey Johannes aufgeben, heben wir die wesentliche Glaubwürdigkeit desselben nicht auf. Vielmehr wird diese dadurch zunächst begreiflicher, gleichsam menschlicher, und so auch sicherer für die Wissenschaft, sodann aber, indem sie der synoptischen gleichmäßiger wird, mit dieser vereinbarer und zusammenhaltiger. Und so gewinnen wir für das Ganze wieder, was wir im Einzelnen nachlassen.

Die Treue, ja Aengstlichkeit, womit Joh. auch nicht verstandene Worte Jesu referirt, leistet Bürgschaft, daß er auch die längeren Reden, ihrem wesentlichen Inhalte nach, treu mittheilt. Beachten wir dabey besonders noch dieß, daß Joh. mit der Lebendigkeit und anstrebenden Anschaulichkeit eines unmittelbaren Zeugen, und mit dem Bewußtseyn des Lieblingsjüngers, in das Leben und den

---

stoteles bietet uns wenigstens zum Theil sichere unterscheidende Kennzeichen für das Sokratische und das Platonische dar, und Xenophon bei seiner beschränkten Ansicht konnte doch, indem er die Gespräche des Sokrates in seinem Gedächtnisse auffrischte, nicht umhin, manches auffallenden und merkwürdigen Wortes sich zu erinnern, welches er vielleicht selbst nicht ganz begriffen hatte, welches aber uns, wenn wir es mit Platons Aeußerungen vergleichen, eine weitere Aussicht und tiefere Einsicht in die Sokratische Denkweise gestattet. Auf solche Weise werden wir dann zu beachten haben, wo Platon sich selbst beschränkt und sich begnügt, in den Sokratischen Grenzen zu bleiben, aber auch, wo er von einer Sokratischen Lehre zu weiteren Folgerungen fortschreitet. Gestehen wollen wir aber auch, daß bei diesem Geschäft der Geschichtsforscher zu seinem eigenen Mißbehagen manchesmal sich genöthigt sieht, mehr seinem kritischen Takte zu vertrauen, als sicheren Zeugnissen."

Geist seines Meisters eingedrungen zu seyn, erzählt, so weiß ich bey der Sicherheit der kirchlichen Tradition in der That nicht, was man mehr fordern kann, um die feste Ueberzeugung zu gewinnen, daß wir in dem Evangelium des Johannes, wo nicht mehr als in den synoptischen, doch eben so gut aus reinen Quellen und reiner Hand die wahre Geschichte Jesu Christi besitzen.

Auslegung.

Der Prolog.

I, 1 — 18.

Die Grundidee des Prologs, dieses Summariums des ganzen Evangeliums, ist die Idee des Menschgewordenen, uranfänglichen, vorweltlichen göttlichen Logos in Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes.

Das eigentliche Räthselwort hierin ist der Logos.

Der Begriff Logos ist in dieser Verbindung kein allgemein und durch sich selbst verständlicher religiöser, sondern gleichsam ein technischer, theologischer Begriff. Johannes hat ihn weder erklärt, noch begründet, sondern in einzelnen, mehr abgerissenen, als unmittelbar zusammenhängenden Hauptsätzen so ausgedrückt, daß man sieht, wie er ihn in einem schon bestimmten, dogmenhistorischen Zusammenhange als bekannt voraussetzt.

In einem solchen Falle kann die Auslegung mit der grammatischen Erörterung der einzelnen Ausdrücke und ihres nächsten Zusammenhanges weder rein anfangen, noch auskommen. Die rein grammatische Auslegung des Joh. Logos ist immer mißlungen [1]). Sie führt erst zu dem Räthsel, ohne es lösen zu können.

---

1) Auch der neueste Versuch von Lobeg. Lange, der λόγος des Joh. grammatisch aufgefaßt, eine Andeutung in den theol. Studien und Kritiken, 1830. Hft. 3. S. 672 ff., zeigt, wie wenig der grammatische Weg allein zum Ziele führt. Der Joh. Logosbegriff wird hier theils aus dem sonstigen Sprachgebrauch

Schon aus der Einleitung ergiebt sich, daß der Joh. Logosbegriff in einem bestimmten dogmengeschichtlichen Zusammenhange und in wesentlicher Beziehung darauf entstanden und dargestellt ist. So ist also die Hauptaufgabe, jenen Zusammenhang historisch genauer zu entwickeln und daraus den Joh. Logosbegriff verständlich zu machen.

Allein die historische Erörterung kann auch nicht rein aus sich anfangen. Um gleich die bestimmte Gedankenreihe zu treffen, woran der Joh. Logosbegriff sich historisch anschließt, muß durch eine vorläufige grammatische Betrachtung zuvor bestimmt werden, welches nach dem allgemeinen und dem besonderen biblischen Sprachgebrauche, und in dem besonderen Zusammenhange des Prologs, im Allgemeinen der Johanneische Begriff des Logos sey.

Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche kann ὁ λόγος entweder durch Wort oder Vernunft übersetzt werden. Stände bestimmter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apok. 19, 13.), so wäre der Begriff schon bekannter und geläufiger. Aber Johannes sagt zuerst schlechthin ὁ λόγος, und bezeichnet dann das Verhältniß des λόγος zu Gott genauer durch ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν und θεὸς ἦν ὁ λόγος. Es leidet indeß keinen Zweifel, daß, wenn eine Genitivbestimmung zu erwarten wäre, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ stehen würde. Aber eben so unleugbar ist, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, wie es sonst im N. T. [1]), namentlich auch in den Johanneischen Schriften, vorkommt, entweder als altteſt. Gotteswort, der Inhalt der altteſt. Schrift,

---

des λόγος τ. θ. bey Joh., theils aus den correlaten Begriffen von ζωὴ und φῶς im Prolog gleichsam componirt. Hiernach soll der λόγος im Evang. überhaupt seyn, die Lehre, die Offenbarung Gottes, die Wahrheit, in der besonderen Abstraction des Prologs Gott selbst, der Urgrund aller Offenbarung, deren vollkommenster Ueberbringer Jesus Christus sey. Aber abgesehen davon, daß auf diese Weise die Formel ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο erst recht räthselhaft wird, was berechtigt denn grammatisch zu solchen Combinationen und Begriffsvertauschungen?

1) Vielleicht Apok. 19, 13. ausgenommen.

oder als Predigt des Evangeliums [1]), mit dem Logosbegriffe des Prologs, obgleich verwandt, doch nicht dasselbe ist. Schon wegen der Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 1, 14. kann es im Prolog nicht so gebraucht seyn.

Aus dem biblischen Sprachgebrauche ist ferner zu bemerken, daß ὁ λόγος weder bey Johannes, noch irgend einem andern biblischen Schriftsteller von der Vernunft oder dem Verstande Gottes oder auch des Menschen gebraucht wird. Dieser Begriff wird im biblischen Sprachgebrauch je nach den verschiedenen Beziehungen, welche dabey Statt finden können, theils durch πνεῦμα, theils durch καρδία, wohl auch durch νοῦς 1 Kor. 2, 16., ausgedrückt. Als göttliche Eigenschaft wird die Vernunft Gottes ἡ σοφία τοῦ θεοῦ genannt. Auch bey den Classikern ist ὁ λόγος wohl die Vernünftigkeit einer Sache u. s. w., gleichsam die objective Vernunft in den Dingen und Verhältnissen, aber nie das Vermögen der Vernunft oder die subjective Vernunft. Die allgemeine Bedeutung von λόγος in allen dem Prolog ähnlichen Beziehungen so im alten, wie im neuen Testamente, ist die der Rede, des Wortes. Und zwar ist ὁ λόγ. τ. θ. in dieser Bedeutung der symbolische Begriff der schaffenden, offenbarenden, gebietenden und gesetzgebenden Thätigkeit Gottes. Daß nun Johannes unter dem λόγος schlechthin vorzugsweise eben das schaffende, offenbarende Wort Gottes verstanden habe [2]),

1) S. die Wörterbücher.

2) So bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß weder Bezas bescheidener Vorschlag, ὁ λόγος von dem Verheissungsworte in dem Sinne zu nehmen, de quo locutus est Dominus, also für ὁ λεγόμενος, und dieß für ἐπαγγελλόμενος, den Verheissenen, nemlich den vorzugsweise verheissenen Messias, noch die Erklärung, wonach ὁ λόγος für ὁ λέγων τὰ τοῦ θεοῦ stehe, sich irgendwie durch den Sprachgebrauch rechtfertigen läßt. Rein grammatisch betrachtet, könnte ὁ λόγος, das Wort, doch nur in τὸ λεγόμενον aufgelöst werden. Keine einzige Stelle des A. und N. Testaments begünstigt die an sich unstatthafte Auflösung in ὁ λεγόμενος oder λέγων. Die letztere ist überhaupt nur durch historische Entwicklung des Begriffs denkbar. Aber gerade die historische Erörterung

wird durch die unverkennbare Beziehung des Prologs 1, 1 - 3. auf die Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 1, 1 ff. außer Zweifel gesetzt.

Das Wort Gottes ist in der Schrift keine immanente Eigenschaft, sondern immer eine objective Action Gottes in der Welt und in Beziehung auf die Welt. So wird schon durch die Schriftanalogie jede Auslegung des Prologs abgewiesen, welche von dem Begriff einer göttlichen Eigenschaft ausgeht.

Joh. stellt den Logos als etwas Persönliches, als eine Person dar, welche, obwohl bey Gott πρὸς τ. θ., doch in einer gewissen Verschiedenheit von Gott wirkt

---

des Theologumenons wird lehren, daß der Grundbegriff das gesprochene Wort ist, nicht der Sprechende, und daß der Begriff des Verheissenen in der ganzen Entwicklungsreihe der Lehre vom Logos gar nicht vorkommt. Die weitere Widerlegung, namentlich die Erörterung der einzelnen Stellen der Schrift, welche man für die eine und die andere Erklärung gebraucht hat, s. bey Kuinoel, Prolegom. pag. 85 sqq. Hier nur noch dieß: 1) daß Philo, dessen Sprachgebrauch hier zunächst in Betracht kommt, niemahls ὁ λόγος für ὁ λέγων gebraucht (s. Grolsmann Quaestiones Philoneae, II. pag. 3 - 34.), sondern de sacrificiis Abelis et Caini §. 18. ὁ λόγος und ὁ λέγων einander bestimmt entgegensetzt, als Passivum und Activum; 2) daß Origenes sowohl, als Epiphanius, wenigstens an der etymologischen und sprachgebräuchlichen Rechtfertigung der Erklärung des λόγος durch ὁ λέγων ganz unschuldig sind. Origenes sagt nur Tom. 1. in Ioannem §. 42. δύναται δὲ καὶ ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τῷ (τὸ) ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρὸς ἐκείνου u. s. w., und man sieht deutlich, daß er nur den Begriff theologisch entwickeln, nicht sprachlich erklären will. Ja er geht dabey bestimmt von dem Grundbegriff des Wortes, als eines ἄγγελος τῶν ὑπὸ τοῦ νοῦ ὁρωμένων aus. In demselben Sinne sagt Epiph. Haer. 73, 12. nicht Epiphanius, sondern zwey Semiarianer, deren Bekenntniß er anführt, der Sohn werde ὁ λόγος genannt, ἐπειδὴ ἑρμηνεύς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων. Döderlein aber meint (Instit. Theol. Chr. §. 105. obs. 2.), daß, wie ζωή, φῶς von Christo gesagt so viel sey, als auctor vitae, lucis, so sey ὁ λόγος auctor λόγου (doctrinae divinae). Diesem folgen Storr und Andere. Aber für diesen ganzen Kreis von Begriffen ist zu merken, daß, wenn wir sagen, ζωὴ sey so viel als auctor vitae, dieß nur eine beschränkende Verdeutlichung, nicht die ursprüngliche Form des Begriffes ist. Ζωὴ ist das persönliche, personificirte Leben schlechthin. Den Begriff λόγος aber verbietet uns der geschichtliche Zusammenhang so aufzulösen und zu beschränken.

und erscheint. Insbesondere sticht V. 14. der Gedanke hervor, daß dieser Logos Fleisch geworden, und so in Jesu Christo als eine bestimmte historische Person erschienen sey. Hier hat die Personification des Logos ihren Gipfel erreicht. Aber wie auch dieß räthselhafte Wort verstanden werden möge, so viel ist aus dem Ton und Sinn des Prologs unmittelbar klar, daß jene Personification mehr ist, als eine rhetorische oder poetische. Im Zusammenhange mit den Aussprüchen des Täufers und Jesu selbst über die Präexistenz, ja die vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes, 1, 15. 8, 58. 17, 5., worauf sich das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος offenbar bezieht, kann Joh. nur an eine dogmatische Personification, d. h. eine Hypostasirung des Logos gedacht haben.

Aber aus welchem historischen Zusammenhange dogmatischer Begriffe erklärt sich nun der so grammatisch angedeutete Joh. Begriff des Logos?

Es bieten sich uns besonders drey Momente dar, welche mit Sicherheit als historische Prämissen für das Verständniß des Prologs angesehen werden können.

Das der Zeit nach Nächstliegende, scheinbar Verwandteste ist die Lehre Philos von dem Logos.

Die Philonische Lehre aber kann im Zusammenhange der Jüdischen Theologie als vollendende Vereinigung zweyer schon im A. Testamente angefangenen Gedankenreihen, nemlich der Lehre von dem Worte und der Weisheit Gottes, angesehen werden. Dieß ist der alttestam. Hintergrund Philos, zugleich aber die zweyte und dritte historische Prämisse des Johanneischen Prologs [1]).

---

1) Vergl. B. Bauer über den alttest. Hintergrund im Evang. des Joh. in dessen Zeitschrift für speculative Theologie, Bd. 1. Hft. 2. S. 158 ff., wo wesentlich dasselbe, nur nach Hegelscher Methode, ausgeführt wird.

I.

Die Idee des Logos gehört zu den wesentlichen Entwicklungsmomenten in der Geschichte der Jüdischen Gotteserkenntniß.

Durch die allgemeine Offenbarung in Adam und die besonderen, jene allgemeine näher bestimmenden Offenbarungen in Abraham und Moses war dem Hebräischen Volke die Idee des allein wahren Gottes, (die monotheistische, ethische Gottesidee,) mit einer solchen Energie eingepflanzt worden, daß sie wie ein kräftiger Lebenskeim sich zu ihrer Zeit unaufhaltsam entwickeln und vollenden mußte.

Diese Entwicklung ist in formeller Hinsicht wesentlich durch zweyerley bedingt, erstlich durch die fortschreitende, besondere Offenbarung Gottes in der providentiellen Führung des Jüdischen Volkes, zweytens durch den dadurch angeregten, aber auch durch sich selbst bedingten Entwicklungstrieb des Jüdischen Geistes in der Richtung, welche die Grundoffenbarung demselben gegeben hatte. So ist die alttest. Gotteserkenntniß durchaus eine religiöse und positive. Der objective Inhalt derselben ist sonach auch zunächst kein anderer, als die Offenbarung Gottes, welche unmittelbar religiös erfahren wird. Diese wird erforscht und näher bestimmt ihrem Grunde, ihrem Inhalte und ihrer Form nach. Dieß aber führt nothwendig auf die Erkenntniß der Eigenschaften Gottes, als des wesentlichen Grundes und Inhalts seiner Offenbarungen. Dieß hat einen allgemeinen, in der Natur des Menschen und der Gottesidee selbst liegenden Grund. Der Mensch kann das Wesen Gottes nicht an sich und unmittelbar erkennen, sondern nur in seiner Offenbarung und Eigenschaftlichkeit. Alle Offenbarung Gottes begreift der Hebräer vorzugsweise in der Idee des Wortes, alle göttliche Eigenschaftlichkeit in der Idee der Weisheit Gottes. So sind die Lehrentwicklungen von dem Worte und der

Weisheit Gottes die Hauptmomente in der Geschichte der alttestam. Gotteserkenntniß.

1. Ein Hauptdenkmahl der fortschreitenden alttestam. Gotteserkenntniß, eine Hauptepoche darin ist die Mosaische Schöpfungsgeschichte [1]). Hier wird die Offenbarung Gottes in der Weltschöpfung näher bestimmt, ihrem Wesen nach als Geist, ihrer Form nach als ein Sprechen, als Wort, worin der Geist sich unmittelbar kund giebt und wirkt. Sowohl Geist als Wort Gottes sind freylich symbolische Ausdrücke, analogische Begriffe, welche auf einer menschlichen Analogie beruhen; aber, nach monotheistischem Glaubensprincip konnte sich der Hebräer die Offenbarung Gottes in dem Ursprung der Welt auf eine distincte Weise nicht anders denken, denn ihrem Wesen nach als Geist, und ihrer Form nach als Wort, als die unmittelbarste, reinste und feinste Geistesdarstellung, im Gegensatz gegen jede unwillkührliche, materialistische oder emanatistische Form der Schöpfung.

Diese Auffassung der Offenbarung unter dem Symbol des Wortes ist freylich der Hebräischen Gotteserkenntniß nicht ausschließlich eigen. Auch die Zoroastrische Religion [2]) kennt das weltschaffende Wort, Honover, als die unmittelbarste, als die Uroffenbarung des Unbegrenzten, wodurch der gute Gott selber ist und schafft. Und in den Vedas ist wohl auch die Rede von dem Schöpfungsworte Brahmas, der Göttinn Vâch [3]). Aber nur zu vergleichen ist damit die alttestamentliche Lehre, nicht daraus herzuleiten. Mag

1) Die Hebräische Gotteserkenntniß kann auch als geoffenbarte damit nicht angefangen haben.

2) S. Kleukers Zend-Avesta im Kleinen, Th. 2. S. 1 ff.

3) S. von Bohlen das alte Indien, Theil 1. S. 159 f. und 212. Bäumleins Versuch, die Bedeutung des Joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, S. 1-16. K. Th. Johannsen, die kosmologischen Ansichten der Inder und Hebräer, S. 20 f. Die Lehre vom Worte ist in den Vedas untergeordnet. Dagegen tritt hervor die Idee des schaffenden Gedankens Gottes. Vergl. Tuch's Kommentar zur Genesis, S. 5 ff.

die Mosaische Schöpfungsgeschichte auch nicht älter seyn, als Moses (der Standpunct der Erkenntniß, den sie bezeichnet, setzt vielleicht die Mosaische Epoche eher voraus, als umgekehrt,) so ist sie doch älter, und im Zusammenhange wesentlich eine ganz andere, als die Lehre vom Worte in den Religionssystemen der Vedas und Zoroasters. Bis ein historischer Zusammenhang besser, als bisher wird nachgewiesen seyn, wird man die verwandten Lehren immer nur als Beweis ansehen dürfen dafür, daß dem menschlichen Geiste überall nahe liegt, sich das göttliche Schaffen und Wirken unter dem Symbol des Wortes zu denken.

Es gehört zu den constanten Grundbegriffen des alten Testamentes, daß die Offenbarung Gottes überhaupt wesentlich in der Form des Wortes, kraft des göttlichen Geistes und Willens, geschieht. Dem kindlichen Gemüthe der Urzeit offenbaret sich Gott in Träumen und Visionen, er tritt ihm sogar in sinnlichen Erscheinungen nahe und wandelt auf Erden. Die Hebr. Poesie hält diese Offenbarungsformen auch späterhin noch fest. Aber in dem Grade, in welchem die Erkenntniß fortschreitet, wird als Grundtypus, gleichsam als Kanon aller Offenbarungen Gottes so in der Erhaltung und Regierung, wie in der Schöpfung der Welt betrachtet das Wort aus der Kraft des Geistes. Alles göttliche Licht und Leben in der Welt, so in der Natur, wie in der Geschichte, das Gesetz, die Verheissungen, die Weissagungen, die Führungen und Weisungen Gottes, die prophetische Gabe, — alles dieß ist Wirkung des göttlichen Geistes in der Form des göttlichen Wortes, דְּבַר יְהוָה, λόγος oder ῥῆμα θεοῦ oder κυρίου, vergl. 4 Mos. 14, 41. Ps. 33, 6. und 9. 93, 5. 107, 20. 147, 18. 148, 8. Jes. 2, 1. 3. Jerem. 1, 4. 11. 13. 2, 1. 4. Jes. 48, 16. 61, 1. u. a. m.

Poetische Personificationen des göttlichen Wortes sind nicht selten, vergl. Ps. 147, 15. Jes. 55, 10. 11. Dieß liegt im Wesen der poetischen Sprache. Aber die alttestam.

poetischen Personificationen des göttlichen Wortes enthalten einen dogmatischen Keim, eine dogmatische Neigung, sind gleichsam Präformationen der späteren Hypostasirung des göttlichen Wortes. Zweyerley ist in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerth: Erstlich, die im A. T. immer deutlicher und häufiger werdende Objectivirung des göttlichen Wortes im Gesetze, dem geschriebenen. Im Gesetze ist das Wort Gottes vorzugsweise im Volke erschienen, und hat in demselben ein gleichsam selbstständiges Leben und Wirken in der Welt. Zweytens, die Uebertragungen der göttlichen Eigenschaften auf das Wort Gottes und die identifizirende Parallelisirung des Wortes mit Gott selbst. Das Wort Gottes ist wahrhaftig, ewig, voller Weisheit, allmächtig, u. s. w., Ps. 33, 4. 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jerem. 23, 29. u. a. Als unmittelbarer und wesentlicher Ausdruck des göttlichen Geistes und Willens ist das Wort göttlichen Inhalts und Wesens, und identifizirt sich so je länger je mehr mit demselben. In dem Grade aber mußte es auch immer mehr als göttliches Subject gedacht werden.

Doch führt uns der altteſt. Kanon nicht weiter, als bis zu den bezeichneten Neigungen und Uebergängen von der poetischen Personification des göttlichen Wortes zu der dogmatischen oder der Hypostasirung.

2. Später, als die Lehre von dem Worte tritt im A. T. die Lehre von der göttlichen Weisheit hervor und entwickelt sich auf folgende Weise:

Nur in dem Grade, in welchem das religiöse und sittliche Leben edler und zugleich mannigfaltiger, und so auch an Erfahrungen und Anschauungen der göttlichen Offenbarung reicher wird, erkennt der Mensch die Eigenschaften Gottes. So auch im A. Testamente. Es ist der natürliche Gang der Erkenntniß, daß der Hebräer viel früher, als die Weisheit die Allmacht Gottes erkennt und preist. Um jene, welche die sittliche Vollkommenheit

und die zweckvolle Weltregierung Gottes begründet, zu erkennen, bedurfte es einer längeren Reihe von religiösen Erfahrungen und gläubigen Betrachtungen. Nur dem frommen Weisen erschließt sich die Weisheit Gottes, als Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten, als das ewige Licht und die ewige Ordnung der Welt. So zeigt sich auch erst in den späteren Büchern des A. Testamentes die Lehre von der Weisheit besonders entwickelt. Die betreffenden Hauptstellen finden sich im Buche Hiob [1]) und in den Sprüchwörtern Salomonis [2]). Wir nehmen für beyde Bücher als ungefähren chronolog. Zeitpunct die Anfangsepoche des Exils an.

In der Theodice des Buches Hiob wird Kap. 28, 12 ff. die göttliche Weisheit (חָכְמָה) der menschlichen gegenüber dargestellt als die unerforschliche, auch dem Weisesten unergründliche. Nur Gott, heißt es, weiß den Weg zu ihr, nur er kennet ihren Ort, denn er schauet bis ans Ende der Erde, was unterm ganzen Himmel ist, sieht er [3]). Als er an den Wind die Wage legte, und die Gewässer abwog mit dem Maaße, als er dem Regen Gesetz gab und eine Bahn dem Wetterstrahle, — da sah er sie, offenbarte sie, bestellte sie [4]), und erforschte sie. Zu dem Menschen sprach er: Siehe des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden, Einsicht. — So wird die göttliche Weisheit personifizirt, als allein Gott völlig bewußt und

---

1) Nach Ewald und Hirzel aus dem 7ten Jhdt vor Chr.

2) Nach Ewald (die poet. Bücher d. A. T. 4ter Theil) zerfällt die Spruchsammlung in eine älteste Sammlung 10, 1 - 22, 16., ursprünglich aus der Salomonischen Zeit, in eine spätere 25 - 29., etwa aus dem Ende des 8ten Jhdts, und in die übrigen noch späteren Stücke, wohin auch Kap. 1 - 9. gehört, etwa aus dem 7ten Jhdt.

3) Allwissenheit und Weisheit werden hier verknüpft, und die Unendlichkeit des göttlichen Geistes als Erkärungsgrund dieser göttlichen Eigenschaften dargestellt.

4) Oder nach einer anderen Leseart הֲבִינָהּ wußte ihren Sinn (Ewald), dagegen s. Hirzel zu d. St.

offenbar, zugleich aber als geoffenbaret oder gleichsam objectiv geworden in der Schöpfung und Ordnung der Welt, als ein unendliches Räthsel, das der Mensch in Demuth zu lösen hat, aber nur zu lösen vermag in dem Grade, in welchem er in der Furcht Gottes das Böse meidet.

Vollständiger und von einem etwas andern Standpuncte ist die Darstellung in den Proverbien Kap. 8. u. 9. [1]).

Wie Kap. 7, 1 ff. [2]) (vergl. 9, 13 ff.) die sündige Thorheit (כְּסִילוּת) als eine Buhlerinn, welche die Menschen verführt, verdirbt und tödtet, poetisch geschildert ist, so wird Kap. 8, 1 ff. in antithetischer Parallele die Weisheit als Cardinaltugend poetisch personifizirt, wie sie die Menschen sucht und ruft, und sie mit ihren Gütern beglückt. Die Weisheit in ihrer Vollendung, die Weisheit Gottes, ist der Grund und das Urbild der menschlichen. Sie nennt sich 8, 22 ff. selber die erstgeborene Tochter Gottes; Jehova hat sie geschaffen oder bereitet (קָנָה) am Anfang oder als Anfang seiner Wege, vor seinen Werken. Von Anbeginn an, vor den Uranfängen der Erde hat er sie gesalbt zur Königinn, zur Herrscherinn der Welt. So, als die uranfängliche Tochter Gottes, war sie bey Gott (אֵצֶל zu seiner Seite), als die Künstlerinn, wodurch Gott alles geordnet, die Wonne Gottes, sein Lieblingskind Tag für Tag. Und wie sie Gott erfreuet und ewig seine Lust ist, die beseligende heitere Weisheit, so ist sie auf der Erde der Menschen Wonne, alle, welche sie suchen und lieben, mit Erkenntniß der Wahrheit, mit Tugend und Kunst, mit dem Wohlgefallen Gottes und dem ewigen Heile beglückend.

Der Zusammenhang und der Ton der ganzen Stelle setzen es außer Zweifel, daß die Weisheit Gottes hier nur in dichterischer Lebendigkeit personifizirt, nicht dogmatisch

1) Nach Ewald ist Kap. 1 - 9. eine Art von Einleitung zu den Salom. Sprüchen, s. 1, 1 - 7.

2) Ueber den inneren Zusammenhang dieses ganzen Abschnitts, insbesondere von Kap. 6, 20 - 9, 18. s. Ewald a. a. O.

hypostasirt wird. Aber dieser Personification liegt der Gedanke zum Grunde, daß die göttliche Weisheit nicht ruhend und verschlossen in Gott, sondern thätig und offenbar sey in der Welt. Sie wird als ein kosmisches Princip objectiv gedacht, und so gleichsam auch als ein Geschöpf Gottes, eingeprägt und wirksam in den Werken Gottes, so wie in allem, was als Weisheit unter den Menschen gilt.

Außerdem aber ist darauf zu achten, daß nach Salamo die Weisheit als das weltschaffende, erhaltende und zum ewigen Heile leitende Princip, alle Offenbarungen Gottes in sich begreift, und als göttliche Eigenschaft Rath und That, Verstand und Macht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, kurz alle Eigenschaften Gottes umfaßt, also der sittliche Einheitspunct des göttlichen Wesens ist.

Die Salomonische Personification der göttlichen Weisheit hat auf die weitere Entwicklung der Gottesidee den bedeutendsten Einfluß geäußert. Sie wird gleichsam ein stereotypisches Muster für ähnliche Darstellungen, der Anfangspunct und das Thema späterer dogmatischer Erörterungen. Schon daraus sieht man, daß sie mehr, als eine zufällige poetische Ergötzung, mit dem inneren Fortschritt des Hebräischen Nachdenkens über Gott und seine Offenbarungen genau zusammenhängt.

Zweyerley ist hier noch im Allgemeinen zu bemerken.

Erstlich, wenn wir die Salomonische Darstellung der Weisheit Gottes mit den alttestamentlichen Lehren von dem Geiste und dem Worte Gottes vergleichen, so finden wir, daß, was dort von dem Geiste und dem Worte Gottes prädicirt wird, hier in dem Begriffe der göttlichen Weisheit zusammengefaßt wird. Die Anspielung auf die Mosaische Darstellung der Weltschöpfung ist unverkennbar, obwohl des Wortes und Geistes keine Erwähnung geschieht. In diesem Zusammenhange erscheint die Salomonische Weisheit als die nähere eigenschaftliche Bestimmung, und zugleich als der ethische Begriff und Inhalt

des schöpferischen und weltregierenden Wortes Gottes. Hieraus erklärt sich das spätere völlige Zusammenwachsen beyder Gedankenreihen.

Zweytens, warum faßt der Hebräer die Eigenschaften und Offenbarungen Gottes gerade in der Weisheit zusammen, und bleibt dabey stehen? Die Weisheit ist, wenn wir die Liebe ausnehmen, die Spitze aller Eigenschaften Gottes vom monotheistischen, sittlichen Standpuncte. Die Allmacht und Allwissenheit, die Ewigkeit und Allgegenwart erfüllen mit Erstaunen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit mit Ehrfurcht und Scheu. Der zweckvolle Zusammenhang der Offenbarung Gottes ist in diesen Eigenschaften noch verschlossen, die sittliche Ebenbildlichkeit des Menschen noch dunkel. Erst in der Weisheit kommt beides zum vollen Bewußtseyn.

Doch liegt darüber hinaus noch ein Höheres, ja das Höchste. Das ist der neutest. Ausspruch, Gott ist die Liebe, oder die Liebe ist der volle Inbegriff seines Wesens, der letzte Grund und die tiefste Einheit aller seiner Eigenschaften. Aber zu dieser Vollendung konnte sich der Hebräer noch nicht erheben, weil die vollkommene Offenbarung der erlösenden göttlichen Gnade, welche erst in Christo erscheint, im alten Bunde nur gehofft und geweissagt wurde.

So kommt der Hebräer, obwohl er die Menschenfreundlichkeit und Güte der göttlichen Weisheit kennt, doch über die Weisheit nicht hinaus, und versteht auch diese noch nicht vollkommen, weil er ihren tiefsten Grund, die Liebe, noch nicht kennt [1]).

II.

Die Keime und ersten Sprößlinge des Theologumenons von dem Logos sind in dem Hebräischen Kanon unver-

1) Merkwürdig ist, daß das sittliche Ideal des Hebräers, wie des Hellenen in der Idee des Weisen stehen bleibt.

kennbar. Ihre nächste weitere Entwicklung finden wir in den Griechischen Apokryphen des A. Testamentes [1]). Hier liegen die Uebergänge zur Alexandr. Philonischen Auffassung.

Es kommen hier besonders zwey Bücher in Betracht, Jesus Sirach, und die Weisheit Salomonis.

1. Jesus Sirach [2]), das ältere Buch, ursprünglich Hebräisch gedacht und geschrieben, das apokryphische Nachbild der Salom. Proverbien, knüpft in seinen Hauptschilderungen der Weisheit Gottes Kap. 1. und 24. unmittelbar an die Salomonische Weisheitslehre an, und stellt uns die fortschreitende Tradition derselben unter den Palästinensischen Juden dar.

Kap. 1, 1 - 10. heißt es, alle Weisheit ist von Gott (παρὰ κυρίου), und ist mit ihm in Ewigkeit. Diese unerforschliche Weisheit ist vor Allem geschaffen. Gott, der allein weise, hat sie geschaffen, erkannt und erforscht [3]), oder ausgegossen über alle seine Werke, und alles Fleisch (vergl. Joel 3, 1.), und sie nach seiner Gabe denen gewährt, welche ihn lieben. V. 6. heißt es: Wem ward die Wurzel der Weisheit enthüllt? Darauf antwortet nach gewöhnlichem Text Vers 5., die Quelle der Weisheit sey das Wort Gottes, und ihre Wege die ewigen Gebote. Dieser

---

1) Vergl. hier besonders Bretschneiders system. Darstellung der Dogmatik der Apokryphen, S. 191 - 273., Gfrörer Philo und die Alexandrinische Philosophie, zweyter Theil, besonders zunächst S. 1 ff. und 200 ff. und Dähnes Geschichte der Jüdisch-Alexandr. Religionsphilos. Bd. 2. S. 113 ff.

2) Nach Dr. Winers Programm: Disputatur de utriusque Siracidae aetate. Erlang. 1832. 4. gehört der Griech. Uebersetzer dieser Gnomensammlung, der Enkel des Verf., in das Zeitalter des Königes Evergetes des Zweyten, der in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts vor Christo regierte. Das Hebr. Original mag etwa 60 Jahre früher verfaßt seyn, als die Uebersetzung. S. das Reallexikon, 1, 652 f.

3) So nehme ich ἐξηριθμησεν vergl. Hiob 28, 27., insbesondere aber wegen des Sprachgebrauchs Sir. 18, 4. 5., wo es dem ἐξιχνιάζειν entspricht.

ganze Vers ist aber ein verdächtiger, späterer Zusatz [1]). Indessen wird doch auch im 24sten Kapitel ein Zusammenhang zwischen der Weisheit und dem Worte Gottes, nur etwas anders, angedeutet. Die Darstellung aber Kap. 24. ist besonders wichtig. Die Weisheit wird hier redend eingeführt. Sie sagt 24, 3 ff. von sich, „daß sie im Uranfange der Dinge aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen sey." So ist sie mit dem weltschaffenden Offenbarungsworte „vor der Zeit von Anfang an" 24, 9. aus Gott hervorgegangen. Sie umfaßt und beherrscht Himmel und Erde und hat unter allen Völkern und Nationen ihr Besitzthum, 24, 16. Aber sie sucht Ruhe und ein bleibendes Besitzthum. Da gebietet ihr Gott, „in Jakob zu wohnen und in Israel ihr Eigenthum zu haben." So dient sie vor Gott im heiligen Zelte und erhält auf Zion eine bleibende Stätte und hat in Jerusalem ihre Herrschaft V. 10 und 11. Hier, im Volke Gottes, gepflanzt, wächst sie empor wie eine Ceder auf Libanon u. s. w., wie ein lieblich sprossender Weinstock, und ihre Blüthen tragen herrliche und reichliche Früchte V. 12 - 17. Und wie das Gesetz Gottes in diesem Volke die Fülle aller Weisheit ist, so ist sie nach Sirach in diesem Gesetze, dem Buche des Bundes, gleichsam erschienen als ein unergründlicher Strom göttlicher Offenbarungen, ausströmend Lehre und Weissagung, Erkenntniß und Liebe für alle Geschlechter V. 22-32.

Die Darstellung enthält noch nichts, was auf eine andere Quelle, als den natürlichen inneren Fortschritt des Hebräischen Geistes in der Betrachtung der Weisheit, hinwiese [2]). Wir finden darin keine bestimmte Spuren einer

1) S. Bretschneider Comment. zu dieser Stelle und die Dogm. d. Apokr. S. 219.

2) Gfrörer (Philo und die Alexandr. Theosophie, Bd. 2. S. 31 ff.) sucht zu beweisen, der Verf. habe die Schilderung der Weisheit 24, 1 - 21. anderswoher, nemlich aus der Aegyptischen Theosophie entlehnt, nur die Auflösung in V. 22 oder 23 ff. *ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης* aus seiner eigenen Hebräischen Denkart genom-

Hypostasirung der göttlichen Weisheit; die Allegorie, die phantasiereiche Darstellung gewährt nur den Schein davon. Aber das ist augenscheinlich, daß der Siracide, indem er die göttliche und die menschliche Weisheit zusammendenkt, wie Urbild und Abbild, die erstere vorzugsweise als etwas inweltliches, als objectiv gewordene Offenbarung Gottes in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt betrachtet. Wie er nun die Concentration dieser Offenbarung der Weisheit, gleichsam den Gipfelpunct derselben, im Jüdischen Volke, in dem theokratischen Bunde, (der διαθήκη,) in der δόξα θεοῦ in der Stiftshütte und im Tempel, endlich in dem theokratischen Gesetze und den Weissagungen findet, so begreift er auch unter der σοφία τοῦ θεοῦ alles mit, was sonst im A. T. von dem πνεῦμα und dem λόγος τοῦ θεοῦ gesagt wird.

Auf diese Weise wird die Weisheit Gottes unter den Juden immer mehr als der objective Inbegriff aller Offenbarungen Gottes und zwar als der ethische Grund und Zusammenhang derselben betrachtet.

Auf gleicher Stufe mit J. Sirach Kap. 24. steht die Darstellung der Weisheit in dem ursprünglich Griech. und ziemlich späten Buche Baruch [1]) Kap. 3, 37. - 4, 4. Gott, heißt es, hat die Weisheit, die er allein erkennt, Jakob, seinem Diener, — gegeben. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewandelt, nemlich im Gesetz, das ewig bleibet.

---

men. Ich gebe gern zu, daß entweder Jesus Sirach oder sein Enkel Fremdes zusammengetragen hat. Aber ich kann weder den Mangel an richtigem Verhältnisse zwischen Kap. 24, 1 - 21. und V. 22 ff., noch eine wesentliche Verschiedenheit des Tones und Inhaltes zwischen der αἴνεσις σοφίας 24, 1 - 21. und den früheren Lobpreisungen der Weisheit Kap. 1, 1 ff. 4, 11 ff. 6, 17 ff. 14, 20 ff. entdecken. Vergl. Dähne a. a. O. S. 139 ff. Aber der Sinn der Stelle ist nicht, daß solches Alles der Schrift gemäß, wie Dähne meint, sondern, daß die Weisheit im Buche des Bundes erschienen sey, vergl. Baruch 4, 1.

1) S. de Wette's Einleit. in das A. T. §. 323.

2. Verschieden davon ist die Darstellung in der Alexandrinisch-Jüdischen [1]) Schrift der Weisheit Salomonis. Die Schrift scheint etwa ein volles Jahrhundert vor Christo geschrieben zu seyn [2]). Möglich, daß ihr Verfasser, wie besonders Kap. 16, 26-29. vermuthen läßt, zur Parthey der Aegyptischen Therapeuten gehörte [3]). Sie ist ein Ganzes [4]), eine zusammenhängende Lobpreisung der Weisheit. Der vielgepriesene König der Weisheit, Salomo, ermahnt die Herrscher der Erde zur wahren, monotheistischen Weisheit, er schildert sie nach ihrem Werth und Wesen, gegenüber der heidnischen Thorheit, zeigt an seinem Beyspiele, wie man sie suchen müsse, wie die Weisheit sich in der Geschichte besonders des Volkes Gottes überall bewährt habe als die erhaltende, errettende und beseligende Kraft der Welt, als die Providenz, und wie die Thorheit, namentlich des Götzendienstes, zum Unheil und Verderben führe. Die Form erinnert zum Theil an die Salomonischen Proverbien, Inhalt und Geist aber sind wesentlich anders.

Für unseren Zweck ist besonders Kap. 6, 22. bis Kap. 9. wichtig. Salomo sagt im Anfange dieses Abschnittes, er wolle verkündigen, was die Weisheit sey und wie sie geworden. Und nun schildert er sie als das höchste Gut 7, 7-14., als Inbegriff aller Erkenntniß, Kunst und Tugend, 7, 16-21. 8, 2 ff. Sie ist ein Gnadengeschenk Gottes, die nur dem Frommen auf sein reines Gebet zu Theil wird 8, 19 ff. — Kap. 7, 22 ff. aber beschreibt er das Wesen derselben auf folgende Weise:

---

1) Vergl. hierüber Grimm Comment. z. B. d. W. Einl. §. 5. gegen Baumgarten Crusius bibl. Theol. S. 96., der das Buch einem Palästinenser mit Hellenistischer Bildung zuschreibt.

2) S. Grimms Commentar, Einleit. §. 7.

3) S. Eichhorns Einleit. S. 134 ff. und 150. Gfrörer a. a. O. S. 263-272. Dähne a. a. O. 170.

4) Gegen Eichhorns und Bretschneiders Zerstücklung des Buches s. Gfrörer a. a. O. S. 201 ff. und Grimm a. a. O. Einl. §. 3.

Sie ist der Inbegriff aller Kunst und Erkenntniß. „Denn in ihr ist ein verständiger, heiliger, eingeborener oder einfacher[1]) (und zugleich) mannigfaltiger, feiner, leichtbeweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, unwiderstehlicher, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, untrüglicher, seliger (ἀμέριμνον), allmächtiger, allsehender, alle verständigen, reinen, feinen Geister durchdringender Geist. Denn beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit. Sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Reinheit. Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes, und ein lauterer Ausfluß der Majestät des Allherrschers. Darum kann nichts Befleckes sich ihr beymischen, (in sie gerathen.). Denn ein Abglanz des ewigen Lichtes ist sie, und ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes und ein Abglanz seiner Güte. Sie ist nur Eine und vermag doch Alles, sie bleibet immer sie selbst (ist unveränderlich), und erneuert doch Alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend bildet sie Freunde Gottes und Propheten. Denn nichts liebt Gott, als den, der mit der Weisheit zusammenwohnt (mit ihr vertraut ist). Denn sie ist glänzender, als die Sonne, und über aller Sterne Sitz erhaben; mit dem Lichte verglichen, verdient sie den Vorzug. Denn auf dieses folgt die Nacht, gegen die Weisheit aber vermag nichts die Bosheit. Sie reicht mächtiglich von einem Ende (der Welt) zum andern, und ordnet Alles wohl."

Die Weisheit wird hier dargestellt als ein heiliger Lichtgeist, der von Gott ausströmt und alles durchdringt. Ihr Wesen ist Geist, ohne alle Materie. Sie hat Theil

---

1) Im Originale μονογενές, eigentlich eingeboren, einzig in seiner Art. Aber wegen des folgenden πολυμερές, was einen Gegensatz bildet, scheint es richtiger durch einfach übersetzt werden zu müssen, vergl. V. 27. Der Platonische Gebrauch des μονογενὴς Tim. 31, 6. und dial. Tim. Locri p. 94. rechtfertigt diese Uebersetzung. S. Bauermeister Commentarius in Sapient. Salom. pag. 96. und Grimm zu d. St.

an allen Eigenschaften des göttlichen Wesens, oder alle Eigenschaften Gottes sind in ihr; in allen Werken Gottes ist sie das herrschende Princip, das göttliche Organ so in der Schöpfung, wie in der Erhaltung und Regierung der Welt. In diesem Sinne nennt der Verfasser sie πάρεδρον des göttlichen Thrones, welche zugegen war, als er die Welt schuf, 9, 4. und 9. Er sagt es zwar nicht ausdrücklich, aber aus der ganzen Darstellung, namentlich 9, 4. 9., müssen wir schließen, daß er sich dieselbe, wie Jesus Sirach, als vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen denkt. Er paralleliſirt sie stellenweise mit dem göttlichen λόγος 9, 1. 2. 16, 12. vergl. Ps. 107, 20., aber so, daß der λόγος vorzugsweise die Offenbarungsform der göttlichen Macht bezeichnet, die Weisheit das ethische Princip der Welt. Beachtenswerth ist besonders dieß, daß 18, 15. 16. der παντοδύναμος λόγος, der die Aegypt. Erstgeburt tödtet, als ein Engel dargestellt wird, der den Himmel berührend auf der Erde einherschreitet, und Tod und Verderben verbreitet. Vergl. 1 Chron. 21, 15. 16. [1]). Aber dieser Logos ist die göttliche Strafmacht, in poetischer Personification wie ein Engel dargestellt. Mit dem πνεῦμα ἅγιον wird die Weisheit nicht bloß parallel, sondern identisch dargestellt, 1, 4 - 7. 7, 22., vergl. 9, 17. 7, 7. 12, 1. [2]). Dieß führt auf die Erörterung der Streitfrage [3]), ob und in wiefern sich der Verf. unter der σοφία ein selbstständiges, persönliches Wesen außer Gott (Hypostase) vorstelle, oder nur eine poetisch fingirte Person.

Für eine bloß poetische Personification der Weisheit spricht mit wenigen Ausnahmen der Ton der Darstellung von Kap. 8, 2. - 9, 18. Salomo sucht die Weisheit, er wählt sie zur Braut seiner Jugend, zu seiner Rathgeberinn,

1) S. Bretschneiders Dogm. d. Apokr. S. 252 ff. u. Grimm zu d. St.
2) Vergl. Bretschneiders Dogm. der Apokr. S. 248 ff.
3) S. ebendaselbst S. 242 ff. und Dähne a. a. O. S. 155 ff.

Tröſterinn. Er findet in ihrem Umgange die Unſterblichkeit, Heiterkeit und Freude, Reichthum und Ruhm. Hier wird ſie unverkennbar als menſchliche Cardinaltugend gedacht und perſonificirt. Auch Kap. 6, 9 ff. herrſcht bis 7, 22. die ältere Darſtellungsweiſe der Proverbien vor.

Wenn aber von Kap. 10, 1. an, wo die providentielle Weisheit, als Inbegriff der göttlichen Macht, Liebe und Gerechtigkeit, in der Geſchichte des Volkes Gottes dargeſtellt wird, die Weisheit nicht ſelten mit dem Subjecte ὁ Κύριος vertauſcht wird, ſo iſt dieß beſtimmt mehr, als bloß poetiſche Perſonification. Die Weisheit iſt dem Verf. der Inbegriff der ganzen Offenbarung Gottes in der Welt. Dieß iſt ſie indeſſen auch ſchon im Jeſus Sirach. Aber 7, 22 ff. iſt unleugbar, daß der Verf. weiter geht, daß er ſich die Weisheit denkt als ein aus Gott emanirtes Lichtweſen, als heiligen Lichtgeiſt, als lebendig wirkſames Abbild Gottes in der Welt, kurz als eine Art Platoniſcher Weltſeele. Als eine Art Platon. Weltſeele, ſage ich, denn die Weisheit iſt hier mehr, als die Platoniſche Seelenſubſtanz in der Mitte der Welt. Aber offenbar iſt ſie nach dieſer Stelle das reale, inweltlich gewordene, göttliche Princip der Welt, die eigentliche Mittlerſchaft zwiſchen Gott und der Welt. Dabey iſt indeß der Verf. noch entfernt von der entſchiedenen Hypoſtaſirung der Weisheit unter der Geſtalt eines ſelbſtlebigen, perſönlichen Weſens. Bis zur Idee des Philoniſchen λόγος, als eines δεύτερος θεός, iſt er noch nicht hindurchgedrungen. Der göttliche Eigenſchaftsbegriff und die altteſt. Denkweiſe wirken noch zu ſtark bey ihm. Aber der nahe Uebergang zur Philoniſchen Lehre iſt bey aller Schwankung der Begriffe unverkennbar.

Die Schrift gehört einer Bildungsſtufe der Jüdiſchen Theologie an, auf welcher die dem Alexandriniſchen Judenthume eigenthümliche Vermiſchung der altteſtam. Offenbarungslehre mit der Orientaliſch-Griechiſchen Religionsphiloſophie oder Gnoſis bereits angefangen hatte.

III.

Der Grund und historisch nachweisliche Anfang dieser Mischung liegt im Babylonischen Exil. Es war natürlich, daß die Juden die Religion des fremden Landes mit der ihrigen verglichen. War nun die theilweise Verwandtschaft des eben damahls durch Zoroasters Reformation neu belebten Sabäismus mit der Mosaischen Religion unverkennbar, so war auch der Einfluß der Zoroastrischen Lehre auf die religiöse Denkweise der Juden unvermeidlich. Man bestimmt diesen Einfluß [1]) im Allgemeinen vielleicht am richtigsten, wenn man sagt, daß dadurch angeregt sich in und seit dem Exile unter den Juden nicht nur eine gemischte religiöse Denkweise bildete, welche Eigenes und Fremdes zusammenzudenken und auszugleichen suchte, jenes durch dieses erweiternd und aufhellend, sondern eben hieraus eine religionsphilosophische Richtung entstand, eine gnostische, welche über das Positive und Verschiedene in der Religion zu den allgemeinen religiösen Ideen und somit auch zur religiösen Speculation hinausstrebte [2]).

Für unseren Zweck genügt, aus dieser mehr schon theologischen Bildungsperiode des Jüdischen Volkes (etwa vom 7ten bis zum 4ten Jhdt) besonders die weitere Ausbildung und die wachsende Bedeutung der Engellehre im Jüdischen Glauben hervorzuheben. Die höhere Geisterwelt, als ein System hypostasirter göttlicher Kräfte, wurde immer mehr als nothwendige Vermittlung zwischen dem heili-

---

1) Vergl. über diesen Einfluß der Kürze wegen v. Cölln's bibl. Theol. Bd. 1. §. 75. und Vatke bibl. Theol. Bd. 1. S. 542 ff.

2) Mögen darin die ersten Keime der Jüd. Kabbala liegen, diese selbst ist späteren Ursprungs. S. J. Fr. Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten. 1786. 8. und (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden. Rostock. 1805. 8. J. J. Schmidt über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients. 1828. 4., vergl. Gieseler's Rec. über die Schrift von Schmidt und Matter Hist. crit. du Gnostic. in den Stud. und Kritik. 1830. S. 320 f.

gen Lichtwesen Gottes und der Erscheinungswelt angesehen. Damit hängt zusammen, daß in dieser Zeit die Lehre von dem göttlichen Schöpfungsworte immer mehr nach der Analogie der Zoroastrischen Idee des Honover sich ausbildet und einen speculativen religiösen Inhalt bekommt. Dieß letztere zeigt sich besonders in der auf das Persische Zeitalter folgenden Aegyptischen, insbesondere Alexandrinischen, Hellenistischen Bildungsperiode.

Es ist bekannt, wie sich in Aegypten, besonders in Alexandrien unter den Ptolemäern eine zahlreiche Judenschaft sammelt, und an der neuen Griechisch-Aegyptischen Bildung und Litteratur lebhaften Antheil nimmt. Diese Bildung ist ein Gemisch Griechischer und Orientalischer Sitte, Religion und Weisheit, und ein wesentliches Element darin die Orientalische Religionsphilosophie oder Gnosis. Eben an dieser letzteren nehmen die Juden besonders Theil, und so entsteht die Jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie oder Gnosis [1]).

Wir übergehen die früheren zerstreueten Spuren dieser Gnosis in der Alexandr. Uebersetzung des A. T. [2]). Deutlicher ist die Erscheinung derselben in den Fragmenten des Alex. Juden Aristobul [3]), der etwa in der Mitte des zweyten Jahrhunderts vor Christo blühete. Dieser schrieb eine gnostisch-allegorische Auslegung der Mosaischen Schriften, ἡ τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία, oder ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς. Hier heißt es in dem Fragment über die Schöpfungsgeschichte unter andern: „Gott, der die ganze Welt geschaffen, hat uns, weil unser Leben voll

1) Vergl. hier besonders Dähne, gesch. Darstellung d. Jüdisch-Alex. Religionsphilos. Bd. 1. S. 1 ff.

2) S. Gfrörer a. a. O. S. 8 ff. Aber nicht alle von Gfrörer angeführten Stellen sind beweisend. Vergl. Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 1 - 72.

3) S. Valckenaer de Aristobulo Iudaeo philosopho peripatetico Alexandrino. Edit. J. Luzac. 1806. 4., Gfrörer a. a. O. S. 71 ff. und Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 73 ff.

Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Dieser Tag kann φυσικῶς [1]), d. h. im metaphysischen Sinne die erste Erzeugung des Lichtes, worin alles zusammen geschauet und begriffen wird, genannt werden. Man möchte dasselbe aber auch von der Weisheit sagen. Denn alles Licht ist aus ihr, und es haben Einige aus der (peripatetischen) Schule von ihr gesagt, sie habe die Eigenschaft (τάξιν) einer Fackel; denn die ihr folgten, würden ihr ganzes Leben hindurch in ununterbrochener Ruhe seyn. Deutlicher aber und schöner sagt einer unsrer Vorfahren, Salomo, sie sey da vor Himmel und Erde" [2]).

So weit die Fragmente den Zusammenhang der Lehre zu erkennen gestatten, scheint sich Aristob. unter der Weisheit die vorweltliche, schöpferische Kraft, in derselben Art, wie der Verf. des Buchs der Weisheit, gedacht zu haben. Der Unterschied des verborgenen und offenbaren Gottes kommt hie und da zum Vorschein. Aber über seine Ansicht von dem Logos lassen uns die Fragmente im Unklaren [3]).

1) So bezeichnet Aristob. den Gegensatz der ethischen, praktischen Allegorie, sofern er die Stelle der Genesis auf einen Satz der alten Physik bezieht, s. Dähne a. a. O. Bd. 1. S. 64. Anm. 38. Philo hat denselben Sprachgebrauch.

2) S. Euseb. Praep. Ev. XIII, 12.

3) In dem Fragm. bey Euseb. P. E. a. a. O. sagt Aristobul, unter der θεία φωνὴ habe man sich keinen ἐγγὺς λόγος, sondern ἔργων κατασκευὰς zu denken, wie denn auch Moses ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους genannt habe. In demselben Sinne, meint er, hätten auch Pythagoras, Sokrates und Plato die Stimme Gottes in der Betrachtung der göttlichen Anordnung des Alls vernommen. So versteht er also wohl unter dem Worte Gottes die göttliche Bewirkung und Wirksamkeit in der Welt. Indem er aber in demselben Fragment gegen das Ende sagt, der Schöpfungssabbat sey, indem er die göttliche Vollendung der Welt ausdrücke, zugleich ein Symbol, σημεῖον, τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων κ. θείων πραγμάτων, spricht er weder von dem Schöpfungsworte, noch von der menschlichen Vernunft, als menschlicher Kraft (s. Valcken. §. 32. Gfrörer a. a. O. S. 99 ff.), sondern, wie sich aus dem weiteren Verlauf der Rede ergiebt, von dem allein wahren menschlichen Siebenverhältniß, dem heiligen, sabbatlichen

Ein vollständiges und deutliches Bild der Alexandrinisch-Jüdischen Gnosis, wie sich dieselbe bis zur Zeit Christi und der Apostel ausgebildet hatte, giebt uns Philo. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man nach der Vollständigkeit, womit sich in Philos Schriften die Jüdische Gnosis entwickelt, ein in sich abgeschlossenes und streng zusammenhängendes System erwarten wollte. Weder war Philo, wie es scheint, noch die ganze Richtung dazu geeignet. Denn eine Mischung Hebräischer Offenbarungslehren, Orientalischer Theosophie und Hellenischer Weisheit aus den verschiedensten Schulen, der Platonischen und Aristotelischen, der Stoischen und Pythagoreischen kann auch dem kräftigsten und klarsten Geiste nie zu einem lebendigen theologischen oder philosophischen Systeme gedeihen [1]).

Zustande des Menschen, in welchem er von der Unwissenheit oder Vergessenheit (λήθη) und der Bosheit (κακία) feyert und sich allein der Erkenntniß der Wahrheit hingiebt, s. Gfrörer a. a. O. S. 101. Auch rein grammatisch kann ἕβδομος λόγος nicht seyn, der λόγος als siebenter Theil des menschl. Wesens. In derselben Art gebraucht Philo ὁ πεντηκοστὸς λόγος Ed. Mang. 1, 187. und ὁ ἑβδομηκοστὸς λόγος 1, 468. De Septen. §. 6. sagt er, ὁ θεωρητικὸς λαχὼν ἑβδομάδα καὶ πρὸς ἐπιστήμην καὶ τελειότητα διανοίας.

1) Ueber Philo und seine Philosophie und Theologie überhaupt s. unter den älteren Darstellungen: Mangey in der Ausgabe der Werke Philos, Prolegom., J. B. Carpzov Sacrae Exercit. in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone. Proleg. Philoniana. J. L. Moshemius ad Cudworthi systema intellectuale, Tom. 1. p. 828 sqq. E. H. Stahl, Versuch eines systemat. Entwurfs des Lehrbegriffes Philos von Alexandr. in Eichhorns allgem. Biblioth. der bibl. Litteratur, Bd. 4. St. 5. S. 569 - 890. Tiefer eindringend sind die neueren Versuche von K. Im. Nitzsch, theol. Studien, Stück 1., besonders S. 88 ff. A. Gfrörer, Philo und die Alexandr. Theosophie, Bd. I. Dähne, gesch. Darstell. der Jüdisch-Alexandr. Religionsphilos. Bd. 1. S. 114 ff. u. Ritters Gesch. d. Philos. Bd. 4. S. 418 ff. Die letztere Darstellung ist besonders als Kritik der Philon. Philosophie sehr schätzenswerth. C. G. Grolsmann, Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4., und Guil. Scheffer, Quaestionum Philonianarum Part. 1. 2. Marburgi. 1829. u. 1831. 8. Sehr beachtenswerth sind die Recensionen der Quaest. Philon. von Großmann in der Leipz. L. Z. 1831. Nr. 124 - 126. und des Werkes von Gfrörer, ebendaselbst 1832. Nr. 253 - 256., beyde von demselben Recensenten.

Die theilweise Gleichzeitigkeit Philos mit dem Apostel Johannes, (er blühete in den ersten 40 oder 50 Jahren der Christlichen Zeitrechnung,) läßt, wenn die Logoslehre des Evangeliums mit der Jüdischen Gnosis der Zeit in irgend einem historischen Zusammenhange stand, von der Philonischen Darstellung den meisten historischen Aufschluß erwarten. Allein damit die Gleichzeitigkeit und große Aehnlichkeit gegen wesentliche, innere Verschiedenheit nicht blende, ist nothwendig, Philos Logoslehre im Zusammenhange mit seiner gesammten Vorstellung von dem Wesen und dem Verhältnisse Gottes zur Welt kurz darzustellen.

Gott (ὁ ὄντως θεός, ὁ εἷς ὄντως ὢν θεός, ὁ ἀληθεία θεός) ist nach Philo die absolute Vollkommenheit, Allgemeinheit und Einfachheit des Seyns, das Seyende schlechthin, ohne Eigenschaften und ohne Namen. So ist er auch seinem Wesen nach unbegreiflich, verborgen, das absolute, in sich geschlossene und ohne Beziehung auf irgend etwas anderes seyende (τὸ ὄν) Lichtwesen. Außer- und überweltlich steht er in einem ausschließenden Gegensatz gegen die Welt, sofern diese der Inbegriff des Materiellen (der ὕλη) ist. Er ist die absolute Ursache von allem, was ist. Aber absolut vollkommen und unveränderlich kann Gott mit der Welt, so fern sie eben als Erscheinungswelt die gestalt- und geistlose Materie zu ihrem Substrat hat, in keiner unmittelbaren Berührung gedacht werden, weder schaffend oder bildend und beseelend, noch erhaltend und regierend.

Wie aber ist nun doch Gott absolute Ursache von Allem, Weltschöpfer und Herr? Mittelbar ist er offenbar und erkennbar in der Welt durch seine Kräfte (δυνάμεις). Diese, verschieden von dem absoluten Wesen, wie von der hylischen Welt, sind die nothwendigen Vermittlungen der Wirksamkeit und Gegenwart Gottes in der Welt. Ohne diese Vermittlung giebt es kein schickliches

(πρέπον) Denken von Gott [1]). Von jenen Kräften wie ein König von seinen Dienern umgeben, verwaltet Gott die Welt, als die oberste Ursach. Unendlich an Zahl wie die Sterne und Engel, und verschieden, enthalten diese δυνάμεις — Platonisch ἰδέαι genannt (ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι) — die Urbilder, Vorbilder, realen Principien aller Dinge, und sind in sofern der κόσμος νοητός, die körperlose, urbildliche Welt selbst, von der die sinnliche das der Materie eingedrückte Abbild ist [2]). Aber diese unzähligen Kräfte haben wieder ihre Ordnungen und Classen. In der Regel unterscheidet Philo zwey oberste und trefflichste Kräfte, nemlich die wohlthätige (χαριστική) oder schaffende [3]) und die herrschende (βασιλική), worunter insbesondere auch die strafende, züchtigende (κολαστική) begriffen ist. Die erstere, sagt er, werde in der Schrift θεός, die andere κύριος genannt [4]).

Wie nun Gott seinem Wesen nach Eins ist, so seyen auch, meint Philo, seine Kräfte, obgleich in unendlicher Mannigfaltigkeit und Abstufung in der erscheinenden Welt zerstreuet (der Stoische λόγος σπερματικός), doch wieder wesentlich Eins, nicht bloß, sofern sie alle Kräfte Gottes sind, sondern auch objectiv und an sich. Diese Einheit liegt in dem Begriffe des göttlichen Logos, als worin alle göttlichen Kräfte oder Ideen, sowohl was ihre Immanenz in Gott, als ihre Mittheilung oder Zerstreutheit in der Welt betrifft, zusammengefaßt und geordnet sind.

Diese Gedankenreihe mag die Mosaische Schöpfungsgeschichte zu ihrem Hintergrunde oder ihrem dunklen Ziel-

---

1) Vergl. die Hauptstelle de posterit. Mangey I. p. 229. Richter §. 5. 6. und de sacrificantibus oder de victimis. Mangey II. 261. Richter §. 13.

2) Hauptstelle de confus. linguar. Mangey I. 431. Richter §. 34.

3) De sacrificiis Abelis et Caini Mangey I. 173. Richter §. 15. Quis rerum divinar. haeres. Mangey I. 496. Richter §. 34 sqq. und de profugis. Mangey I. 560. Richter §. 18.

4) De sacrif. Abel. et Caini a. a. O.

puncte haben, aber ihr bewußter Ausgangspunct war die aus Hellenischer Philosophie und Orientalischer Theosophie componirte Gnosis. Wie Philo in seiner Betrachtung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt mehr nach Hellenischer Art von der Idee der Welt ausging, und diese nach der Platonischen Ideenlehre, überhaupt der Hellenischen Physik begriff, damit aber die Hebräische Schöpfungsgeschichte durch die Emanationslehre zu vereinigen suchte, so trat auch bey ihm die Hebräische Idee der Weisheit, weil sie unmittelbar zu wenig entsprach, zurück. Dagegen bot sich als die geeignetste, biblische Formel für seine Gnosis die alttestam. Vorstellung von dem Worte und den Worten Gottes dar. Nicht nur eignete sich diese, zumahl im Griechischen, zum Ausdruck für die Einheit und Vielheit der göttlichen Kräfte oder Ideen in der Welt, λόγος und λόγοι, sondern in der Zweydeutigkeit von Vernunft und Wort gestattete sie auch, den Inbegriff der göttlichen Kräfte in der Welt eben so immanent in Gott, als emanirt zu betrachten.

Indem aber Philo nach seiner Art den alttestam. Glaubensgrund in seine Gnosis auflöst, und eben so seine gnostischen Ideen auf alttestamentliche Vorstellungs- und Ausdrucksweisen zu reduciren sucht, entsteht der gemischte Sprachgebrauch, daß er die göttlichen δυνάμεις als Platoniker Ideen, als schriftgläubiger Jude aber ἄγγελοι nennt, und alle drey Begriffe beliebig mit einander vertauscht [1]).

Stellen wir nun seine Logoslehre etwas genauer dar.

Nach der zwiefachen Grundbedeutung des Wortes ὁ λόγος, Denken und Sprechen, Vernunft und Wort, und nach der Analogie des menschlichen λόγος ἐνδιάθετος, der inneren Rede, oder des unausgesprochenen Gedankens, und des menschlichen λόγος προφορικὸς, des

1) Hauptstellen: de poster. Caini. Mangey I. 242. Richter §. 26. und Allegor. 3. §. 61. 62. Richter. Mangey I. 122.

ausgesprochenen, gleichsam äußerlich gewordenen Gedankens, nimmt auch Philo den Begriff des θεῖος λόγος oder λόγος τοῦ θεοῦ in einer zwiefachen Beziehung, und unterscheidet demnach die Relation des göttlichen λόγος, sofern er immanent in Gott ist, die göttliche Vernunft, der göttliche Gedanke, und die Relation desselben, sofern er ausgesprochen, als Wort Gottes, in der Welt erscheint, und die Welt wirkt [1]).

Der rein immanente λόγος τοῦ θεοῦ oder göttliche νοῦς [2]) ist, wie Gott selbst, dem Menschen unbegreiflich und unerreichbar, und so, obwohl in der Abstraction verschieden, doch auch wieder Eins mit dem Wesen Gottes. Aber bey dieser mehr abstract eigenschaftlichen, gleichsam facultativen Auffassung [3]) des λόγος ἐνδιάθετος bleibt Philo nicht stehen. Der λόγος ἐνδιάθετος hat zu seinem Inhalt, ja ist selbst die ἰδέα ἰδεῶν, das Ideal der Dinge, ἀρχέτυπος ἰδέα, die urbildliche Welt, νοητὸς κόσμος, welche als eine Realität vor allem äußeren Schaffen oder Bilden der hylischen Welt in Gott vorhanden ist [4]). In dieser erfüllten Lebendigkeit ist der λόγος als ein ewiger (ἀΐδιος) Uract in Gott selbst, die ἐννόησις, der λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου.

Aber eben als ein Uract Gottes, als lebendige Kraft ist der λόγος nothwendig zugleich προφορικός, d. h. als schaffende, weltbildende Thätigkeit Gottes tritt er hervor aus Gott, als das ausgesprochene Wort. So wird der λόγος ἐνδιάθετος offenbar in der Welt durch das Sprechen

---

1) Hauptstellen: de confus. linguarum. Mangey I. 412. Richter §. 13. Vita Mos. Mangey II. 154.

2) S. de migr. Abrahami. Mangey I. 436. u. 437. Richter §. 1.

3) Hierin liegt freilich ein Widerspruch mit der Grundvoraussetzung Philos, daß Gottes Wesen an sich rein qualitätlos sey. Aber dieser Widerspruch verräth zugleich die Unvermeidlichkeit der Idee eines persönlichen, wahrhaft urbildlichen Gottes bey einem Manne, der von dem biblischen Monotheismus nicht lassen konnte.

4) Hauptstelle: de opificio mundi. §. 4 - 6.

Gottes, und ist als λόγος λεγόμενος, das ῥῆμα τοῦ θεοῦ nach alttestam. Sprachgebrauche, dem Menschen begreiflich und erreichbar. Aber wie dieß nur die bestimmte Relation des göttlichen λόγος zur wirklichen Welt ist, so ist der λόγος προφορικὸς zwar das Product des λόγος ἐνδιάθετος und dieser die Quelle von jenem, aber er ist zugleich wesentlich eins mit diesem (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει), gleichsam der οἶκος des immanenten λόγος, wie das menschliche Wort das Haus des Geistes, der Idee ist, seine Form in der Erscheinung [1]).

Alles lebendige, thätige Verhältniß Gottes zur wirklichen Welt, alles objective Offenbarseyn Gottes darin, ist in dem λόγος προφορικὸς begriffen. Er ist der τομεὺς πάντων, die mensura universorum, sofern er, als Ort der Ideen, allem sein Maaß und sein Verhältniß giebt, oder dieß Maaß und Verhältniß in sich enthält [2]). So bildet dieser Logos die Welt oder schafft sie, indem er sich entweder als göttliches Siegel σφραγὶς der Materie einprägt, oder derselben ihre kosmische ideale Form giebt [3]). Und, wie er die Welt erschaffen hat (oder anders ausgedrückt, Gott durch ihn (δι' αὐτοῦ)), so erhält er sie auch, er ist die der Welt inwohnende und erhaltende göttliche Kraft, ihr göttliches Fundament und Band, und, sofern eben in ihm enthalten ist der Zusammenhang und die Ordnung der göttlichen Ideen oder Kräfte der Welt, ist er ihr ewiges Gesetz. Aber er ist nicht das den Dingen inwohnende bloß formelle äußere Gesetz und Maaß, sondern, wie voll Licht und Leben, so auch alles mit göttlichem Licht und Leben erfüllend, mit göttlicher Weisheit

1) De migr. Abrah. §. 1. ed. Richter. Mangey I. 437. und de profugis. Mangey I. 561. Richter §. 19. De somn. ed. Mang. I. 595 sqq.

2) Quis rerum divin. haeres. Mangey I. 491. Richter §. 26 sqq. Vita Mosis. 3. §. 14. Mangey II. 155. De profugis. §. 20. 21. Mangey I. 562 sq.

3) De profugis. §. 2. Mangey I. 547. 548.

und Liebe und Gerechtigkeit und Heiligkeit ordnend und verwaltend. So durchdringt und belebt, leitet und führt er die Welt, als die göttliche Providenz, und ist in der äußeren Natur die göttliche Ordnung und Nothwendigkeit, in der Menschenwelt aber theils die jeder Seele von Natur inwohnende göttliche Kraft, die reine Vernunft, das Gewissen, theils der Verleiher der Weisheit und der Wächter der Tugend. In sofern aber alle Weisheit so als Ordnung der Welt, wie als Tugend, aus ihm quillt, heißt er die Weisheit Gottes, ἡ σοφία τ. θεοῦ [1]). Auch mit dem Geiste, dem heiligen Gottesgeiste in seiner objectiven Erscheinung in der Welt, ist er ein und dasselbe, theils sofern er die Welt als einigender Geist zusammenhält, theils sofern er die Menschen begeistet und begeistert, insbesondere als prophetischer Geist [2]).

So ist der λόγος nach Philo die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, aber auch nicht wie endliche Wesen erschaffen, er ist des ewigen Vaters ältester Sohn, ὁ πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ὁ πρωτόγονος, Gottes Ebenbild, der Schöpfer der Welt, der offenbare Name Gottes, der Mittler zwischen Gott und der Welt, der beyde scheidet (ὅρος) und verbindet, der oberste Engel, der zweyte Gott, ὁ δεύτερος θεός, der Hohepriester, Versöhner, Vertreter der Welt und der Menschen, dessen geschichtliches Leben und Erscheinen besonders in der Geschichte des Jüdischen Volkes sichtbar ist, so daß alle göttlichen Gestalten und Erscheinungen in der Schrift auf diesen λόγος zurückzuführen sind.

Bey der weit mehr bildlichen, als begrifflichen Darstellungsweise, und bey dem Wechsel und der Mischung

1) Ueber die unzweifelhafte Identifizirung der σοφία mit dem λόγος bey Philo s. Gfrörer a. a. O. S. 213 ff. Dähne a. a. O. S. 221. bestimmt das Verhältniß richtig so, daß die Weisheit gleichsam das Vernunftbewußtseyn, die ordnende, zweckbestimmende Fähigkeit des Logos ist.

2) S. Gfrörer a. a. O. S. 229.

positiver, alttestamentlicher und Jüdischgnostischer Elemente, kann man sehr in Frage stellen, ob sich Philo den göttlichen Logos als eine wahrhaft reale Person, als eine von Gott verschiedene Hypostase, gedacht habe oder nicht?

So lange man bey den einzelnen Darstellungen stehen bleibt, kann man zweifelhaft seyn, je mehr man aber in den inneren Zusammenhang der Philonischen Religionsphilosophie eingeht, desto entschiedener muß man die Frage bejahen [1]).

Ein Theil der Philonischen Personificationen des λόγος ist rein allegorisch und typisch, und dient nur zur bildlichen Veranschaulichung und zur biblischen Charakteristik der Idee. Diese beweisen an sich also nichts für die Hypostasirung des Logos. Dahin rechne ich die Bezeichnungen desselben als ἀρχιερεύς, παράκλητος, δέσμιος, σφραγὶς und dergleichen mehr. Indeß ist die poetische Personification doch oft von der Art, daß sie im Zusammenhange der ganzen Philon. Denkweise mehr den Begriff, als das Bild einer Person in der Seele Philos zu verrathen scheint [2]). Eben so wenig aber entscheiden die von Philo gebrauchten Analogien des göttlichen Logos mit der menschlichen Seele und ihren Relationen, Tugenden und Eigenschaften gegen die Hypostasirung des Logos [3]). Denn, abgesehen von allem andern, so ist nach Philo das Menschliche nie ein absolut adäquates Bild des Göttlichen.

---

1) Unter den Neueren entscheiden auch ohne trinitarisches Interesse Grosmann Quaest. Phil. II. p. 68 u. 69. und Gfrörer a. a. O. S. 282 ff. Dähne a. a. O. 238 ff. Ritter a. a. O. S. 450 ff. für die Persönlichkeit des Logos bey Philo. Vergl. aber die Gegenbemerkungen des vortrefflichen Recensenten der Schriften von Großmann und Gfrörer in der Leipz. L. Z. 1831. Nr. 126. S. 1001 ff. und ebendaselbst 1832. p. 2029 ff.

2) S. besonders Gfrörers Abhandlung über die Personificationen des Logos bey Philo a. a. O. S. 243 ff.

3) Der Leipz. Rec. legt darauf ein Hauptgewicht, Leipz. L. Z. 1832. Nr. 255. S. 2033 f.

Da Philo den göttlichen Logos unter dem zwiefachen Gesichtspuncte, der Immanenz und der Emanation, betrachtet, so ist darnach auch seine Darstellungsweise des Logos im Verhältniß zu Gott verschieden. Je mehr die Immanenz und der eigenschaftliche Charakter des Logos in Gott hervortritt, desto mehr tritt auch der Unterschied zwischen dem Logos und der göttlichen *μονὰς* und damit auch die selbstständige Persönlichkeit des ersteren zurück, ohne dadurch aufgehoben zu werden [1]). Wo aber die emanirte, lebendige Wirksamkeit des Logos hervorgehoben wird, da muß auch die Verschiedenheit des Logos von Gott, und, wenn Philo wirklich daran gedacht hat, die reale Selbstständigkeit und Persönlichkeit des Logos hervortreten. Daß aber Philo den *λόγος προφορικός*, und in diesem mittelbar den *λόγος ἐνδιάθετος*, sich wirklich als eine reale, von Gott verschiedene, aber von demselben abhängige Hypostase gedacht habe, dafür entscheidet meines Bedünkens vornehmlich Folgendes:

Erstlich, Philo nennt den *λόγος* wiederholt den *ἀρχάγγελος* [2]). Dachte er sich nun nach der damahligen Jüdischen Theologie die Engel als persönliche, von Gott verschiedene Wesen, so muß er sich auch den Logos, den obersten Engel, als ein persönliches Wesen gedacht haben.

Sodann aber nennt Philo den Logos in dem bekannten Fragmente bey Eusebius [3]) bestimmt *τὸν δεύτερον θεὸν*, und unterscheidet von demselben *τὸν πρὸ τοῦ λόγου*, oder *ὑπὲρ τὸν λόγον θεὸν*, oder *τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων*. Er will erklären, in welchem Sinne Gott in der Genesis 1, 27. sage, *ἐν εἰκόνι θεοῦ*

1) S. z. B. Quis rerum divin. haeres §. 26. 27. Ed. Richter. In der Schrift de opificio mundi. §. 1 - 4. tritt diese Betrachtungsweise besonders hervor.

2) Quis rerum divinar. haeres §. 42. Mangey I. 501. 502.

3) Praep. Evang. 7, 13., s. Fragm. Phil. ed. Richter. Tom. 5. p. 175 sqq. Mangey II. 625.

ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, — ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ [1]). Wenn er nun sagt, παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται . ἀγήτου γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος, — so ist dieß ein erklärender, also bestimmter und aufrichtiger Satz aus seiner Religionsphilosophie, der zur Entscheidung der Frage aus den Principien der Philon. Lehre führt. Bleiben wir aber zunächst bey dem Begriff des δεύτερος θεὸς stehen, so schließt dieser eine reale, göttliche Persönlichkeit in sich, sowohl nach polytheistischem, als monotheistischem Sprachgebrauch. Daß der Begriff δεύτερος θεὸς nicht öfter von Philo gebraucht wird [2]), erklärt sich wohl aus dem polytheistischen Scheine, den er hat, weswegen er sich nicht eignete, stehend zu werden. Aber, wenn ihn Philo gebraucht, so leidet darunter sein strenges monotheistisches Wort ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν eben so wenig, als unter seiner Engellehre, in der doch die Stufenleiter realer, göttlicher Persönlichkeiten bestimmt genug ausgesprochen ist. Freylich, wenn Philo ein substanzieller Pantheist gewesen wäre, würde diese Argumentation keine Wahrheit haben. Aber er war ein Dualist in dem Sinne, daß er die reale hylische Welt und das reale göttliche Seyn scharf aus einander hielt. Als strenger Jüdischer Monotheist sagte er ausdrücklich, der Logos werde δεύτερος θεὸς von ihm nur im uneigentlichen Sinne (ἐν καταχρήσει) genannt. So sind auch die anderen Namen des Logos υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρωτόγονος, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ offenbar zum Theil bildliche Ausdrücke. Aber haben sie irgend Wahrheit oder Inhalt, so liegt darin

1) Philo meint, es hätte ohne Beziehung auf den λόγος als δεύτερος θεὸς heißen müssen τῇ ἐμαυτοῦ εἰκόνι.

2) Aehnlich, aber nur mittelbar den Begriff des zweyten Gottes andeutend, ist Allegor. lib. 3. §. 73. ed. Richter. Mangey I. 128. Vergl. Gfrörer 1. 285. Außerdem s. de somniis 1. §. 39. ed. Richter. Mangey I. 655.

wie in dem δεύτ. θεός der Gedanke eines von Gott verschiedenen persönlichen Wesens. Denkt er sich doch die Welt, sofern sie Manifestation und Ausdruck der göttlichen Ideen ist, als ein lebendiges Wesen, als den Sohn Gottes.

Endlich, wenn Philo vermöge des ausschließenden Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, den an sich verborgenen Gott außer der Welt von dem offenbaren Gott in der Welt unterscheidet, so muß diese Unterscheidung in demselben Grade Realität haben, wie jener Gegensatz. Er betrachtet aber den von Gottes absolutem Insichseyn real verschiedenen, Gott und die Welt nothwendig vermittelnden Logos zugleich als entsprechendes, wiewohl untergeordnetes Abbild des an sich verborgenen Gottes. Also mußte er sich denselben auch eben so real persönlich denken, als Gott selbst. So stimmt der Zusammenhang des Systems mit den einzelnen Erklärungen Philos darin überein, daß er sich den göttlichen Logos als eine von Gott verschiedene Hypostase dachte, wie er sich denn auch die einzelnen Mittelkräfte, welche der Logos in sich faßt, als selbstpersönliche Träger der göttlichen Eigenschaften in der Welt vorstellte. Philo war ein Emanatist. Aber die Emanationen dachte er sich als Ausströmungen aus dem göttlichen Urwesen in der Form der Abstufung des substanziellen persönlichen Lebens. Als die höchste und erste Stufe desselben galt ihm der göttliche Logos.

Jetzt aber entsteht in Beziehung auf den Joh. Prolog die Frage, ob Philo die Logosidee mit der Messiasidee in irgendwelche Verbindung setzt?

Die Messianischen Hoffnungen seines Volkes waren dem Philo nicht fremd. Er hegt sie mit einer gewissen Vorliebe und erörtert sie nach seiner Art stellenweise ausführlich [1]).

1) Besonders in seinen Schriften de praemiis et poenis und de execrationibus. Vergl. Gfrörer 1. 495 ff. u. Dähne a. a. O. 431 ff.

Charakteristisch ist Folgendes. Da, wo er von dem Eintritte des Messianischen Heiles redet [1]), und die Rückkehr der Juden aus der Zerstreuung in das Land der Verheissung beschreibt, sagt er, sie würden geführt werden von einer göttlichen, übermenschlichen Gestalt (ὄψις), welche Andern unsichtbar, nur den Geretteten erkennbar sey. Davon unterscheidet Philo den Messianischen Fürsten, den Helden, der nach der Heimkehr die Heiden bekriegen und überwinden und sein Volk in Gerechtigkeit regieren werde [2]).

Dieser letztere Begriff gehört ganz der positiven alttestam. Glaubensweise Philos an und steht mit seiner Logoslehre in keiner Verbindung. Aber aus der Art, wie Philo die Leitung des Jüdischen Volkes von Anfang an durch den Logos darstellt, scheint hervorzugehen, daß er sich unter jener himmlischen Gestalt, welche den Rückzug leitet, den Logos gedacht habe, ähnlich der Erscheinung desselben als ἀφανὴς ἄγγελος in der Wolken- und Feuersäule bey dem Auszuge aus Aegypten [3]). Ist nun diese Gestalt etwas Messianisches, so tritt die Logosidee mit der Messiasvorstellung allerdings in eine gewisse Verbindung, aber nach seiner gnostischen Ansicht konnte sich Philo eine wahre Menschwerdung des Messianischen Logos durchaus nicht denken [4]).

IV.

Mit Philo schließt die Alexandrinische Entwicklungsreihe der Jüdischen Lehre von der Weisheit und dem Worte Gottes, so weit sie zu den historischen Prämissen des Joh. Prologs gehört. Aber Philo repräsentirt nicht nur die Alexandrinische, sondern überhaupt die Hellenistische Jüdische Gnosis seiner Zeit. Alexandrien war der litterarische

1) De execrat. §. 9. ed. Richter. Mangey II. 435 sq.
2) S. de praemiis et poenis §. 16. ed. Richter. Mangey II. 423 sq.
3) Vit. Mos. 1, 107. §. 29. u. a.
4) S. Dähne a. a. O. S. 386.

Mittelpunct auch des Helleniſtiſchen Judenthums. Von der Verbreitung der Alexandriniſchen Jüdiſchen Gnoſis unter den Helleniſten dieſer Zeit geben Apollos und Cerinth andeutende Beyſpiele. Beyde erſcheinen in Epheſus; der erſtere, wie Lukas AG. 18, 24 ff. ſicher bezeugt, aus Alexandrien kommend und in Epheſus unter den Juden Alexandriniſche Weisheit verbreitend; von dem zweyten wird freylich erſt von einem Späteren [1]), aber ſehr wahrſcheinlich berichtet, daß er, bevor er nach Epheſus gekommen, in Aegypten geweſen ſey und daſelbſt ſeine philoſophiſche Bildung erhalten habe.

Hiernach ſcheint es, als könnten wir jetzt unmittelbar zur genaueren Vergleichung der Logoslehre des Epheſiniſchen Apoſtels mit der Philoniſchen übergehen. Allein es iſt unerweislich, daß Johannes unmittelbar und originell aus der Alexandriniſchen Gnoſis geſchöpft hat. Der Prolog ſetzt nach der Einleitung [2]) die Entſtehung und Entwicklung einer Chriſtlichen Logoslehre vor Johannes voraus.

Schon der Apoſtel Paulus denkt und lehrt von Chriſto auf Jüdiſchgnoſtiſche Weiſe. Seine Lehre von dem erſten und zweyten Adam gehört der Jüdiſchen Gnoſis an. Paulus aber empfing ſeine Jüdiſchgnoſtiſche Bildung in den Paläſtinenſiſchen Schulen. So iſt keinem Zweifel unterworfen, daß es auch in Paläſtina eine Jüdiſche Gnoſis gab und dieſe im Chriſtenthume vor Johannes Eingang fand.

Bey allem Streben nach Abſchließung gegen Fremdes ſeit den Zeiten Nehemias und der Makkabäer konnte doch das Paläſtinenſiſche Judenthum weder den aus dem Exile mitgebrachten, ſchon vielfach eingedrungenen Chaldäismus von ſich abthun, noch bey dem unzerſtörbaren Nationalzuſammenhange mit der Diaſpora dem Einfluſſe des Alexandrinismus, überhaupt des Hellenismus, ausweichen.

---

1) Theodoret fab. haer. 2, 3.
2) S. Einleit. §. 13.

Die beyden Chaldäischen Paraphrasen, die des Onkelos zum Pentateuch und die etwas spätere des Jonathan Ben Usiel zu den Propheten sind aus der apostolischen Zeit [1]). In beyden zeigt sich ähnlich, wie in der Alexandrinischen Uebersetzung, eine gnostische Richtung, alle Gotteswirkung und alle Gegenwart des an sich verborgenen Gottes in der Welt durch göttliche Kräfte vermittelt zu denken [2]). Wie sehr das ganze Judenthum, auch das häretische, an jener gnostischen Richtung Theil nahm, zeigen die gnostischen Elemente in der Samaritanischen Theologie [3]) und der Eingang, den nach AG. 8, 9. 10. der Goet Simon in Samarien fand.

Diese Erscheinungen ließen sich aus dem fortwährenden Einfluß des Chaldäismus erklären. Allein es fehlt nicht an Zeugnissen und Andeutungen von Eingang und Verbreitung der Alexandrinischen Jüdischen Gnosis unter den Palästinensern. Der Zusammenhang der Palästinensischen Essäer mit den Aegyptischen Therapeuten ist unleugbar. Darin aber zeigt sich ein bestimmter Einfluß der Alexandr. Gnosis auf das Palästinensische Judenthum [4]). Ferner ist beachtenswerth, daß man schon seit der Mitte des 2ten Jhdts vor Chr. über den Einfluß der Griechischen Weisheit in Palästina klagt [5]). Die Rabbinen nennen den Gamaliel, den Lehrer des Apostels Paulus, als einen Hauptbeförderer der Griechischen Weisheit in der Palästinensischen Schule [6]). Es gab nach AG. 6, 9. in Jerusalem eine

1) Vergl. über das Alter des Onkelos Winer de Onkeloso eiusque paraphrasi Chald. p. 10., über das Alter der Paraphrase Jonathans aber besonders Gfrörer, das Jahrhundert d. Heiles, 1ste Abth. S. 27 ff.

2) Vergl. Gfrörer a. a. O. S. 292 ff.

3) S. Gesenii Comment. de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, p. 12 sqq.

4) S. Gfrörer Philo u. s. w. Bd. 2. S. 280 ff. und Dähne a. a. O. Bd. 2. S. 237 ff.

5) S. Gfrörer a. a. O.

6) S. Gfrörer a. a. O. S. 402 ff.

Synagoge der Alexandrinischen und Kyrenäischen Juden. Der Einfluß dieser Ausländer war unvermeidlich. Selbst Josephus hat sich dem Alexandrinischen Einflusse nicht entziehen können [1]).

In dem Grade nun, in welchem die gnostische Denkweise durch das ganze Judenthum in und außer Palästina verbreitet war, konnte auch das Christenthum dem Einflusse derselben unter gebildeten Juden nicht entgehen. Zwar im Ursprung des Evangeliums, in Christo selbst finden wir keine Spur davon. Christus und seine Lehre beruhen allerdings auf der providentiellen Vorbereitung der ganzen alten Welt auf das Christliche Heil; dazu gehört auch die gnostische Richtung des Judenthums [2]). Aber das Christenthum und die Jüdische Gnosis sind ihrem Wesen nach zu verschieden, als daß jenes aus dieser irgendwie hervorgegangen seyn könnte. Ja das Christenthum ist, wie die volle Befriedigung der in der Gnosis tief verborgenen religiösen Sehnsucht, so eben dadurch die Zerstörung derselben, vermöge eines der Gnosis entgegengesetzten Princips. Allein sobald die lehrbegriffliche Entwicklung des Christenthums unter den Juden anfing, war der Einfluß der Jüdischen Gnosis unvermeidlich. Der Apostel Paulus begriff aus Christlichem Lebensprincip das Eigenthümliche des Christenthumes sehr bald. Aber sein Lehrbegriff entsteht offenbar unter dem Einflusse der Palästinensischen Gnosis.

Vergleichen wir nun in besonderer Beziehung auf den Joh. Prolog die Alexandrinische, insbesondere Philonische Lehre von dem Worte Gottes mit der Palästinensischen, so haben wir über die letztere zunächst keine weiteren Documente, als die oben angeführten beyden Chaldäischen Paraphrasen. In diesen [3]) finden wir aber, daß, so oft im A. T.

1) S. Gfrörer a. a. O. S. 356 ff. und Dähne S. 240 ff.

2) Vergl. hierüber Dorner Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi, S. 22. Anmerk.

3) S. Gfrörer, das Jahrhundert des Heiles, 1. S. 307 ff.

die Offenbarung und Gegenwart Gottes in der Welt mehr und weniger sichtbar dargestellt wird im bildlichen oder unbildlichen Sinne, dann statt des Namens und der Person Gottes, der Engel des Herrn oder die Herrlichkeit des Herrn (יְקָרָא), oder die Schechina (שְׁכִינָה), oder endlich das Wort des Herrn (מֵימְרָא) gesetzt wird. Dieß geschieht oft so unbeholfen und auffallend, daß eine dogmatische Nöthigung zum Grunde liegen muß. Insbesondere wird die Memra so stark personificirt, daß man nicht zweifeln kann, die Paraphrasten verstanden darunter, wie unter der Schechina, eine göttliche Hypostase und Emanation nach Art des Philonischen Logos.

Wie späterhin die Hypostasenlehre in der Jüdischen Kabbala weiter ausgebildet wurde, ist bekannt. Aber es ist wohl nicht bloß die Schuld unsrer Quellen, daß wir in der Palästinensischen Gnosis zur Zeit Jesu die Lehre von dem Worte Gottes bey weitem nicht so bestimmt und deutlich entwickelt finden, als in der Alexandrinischen. Ueberhaupt scheint die Systematik in der Palästinensischen Gnosis späteren Ursprungs, und zum Theil erst unter dem rückwirkenden Einflusse des Christenthumes hervorgetreten zu seyn.

So können wir auch nicht mit Bestimmtheit nachweisen, ob und wie die Palästin. Theologie zur Zeit Jesu und der Apostel die Lehre von dem hypostatischen Worte Gottes auf die Messiasidee angewendet hatte. Wir unterscheiden zur Zeit Jesu eine mehr populäre, politisch-theokratische, und eine mehr gelehrte, ideale Jüdische Vorstellung von dem Messias [1]). Gewiß hatte der Apostel Paulus schon als Jude die letztere. Aber nach Paulus zu urtheilen, scheint die Palästin. Gnosis das Ideale, Vorhistorische in dem Wesen des Messias mehr in der Vorstel-

1) S. hierüber im Allgem. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 9 ff. und Gfrörer d. Jahrh. d. Heiles, Abth. 2. S. 219 ff.

lungsform des Sohnes Gottes [1]) oder des zweyten himmlischen Adam, als in der Philonischen Idee des göttlichen Wortes gedacht zu haben. Paulus ist gewiß, wie jeder andere Apostel, erst durch den Glauben an den historischen Christus zu der vollen Christlichen Idee des ewigen Sohnes Gottes gekommen, wozu die Jüdischen Schulen jener Zeit wohl nur vorbereitende und bruchstückweise Elemente lieferten. Aber die eigentlichen metaphysischen Theoreme über die Person Christi lagen auch nicht im religiösen Glauben der Christen von Hause aus. Wenn Paulus Kol. 1, 16. 17. sagt, Gott habe die Welt durch den Sohn geschaffen, so hat die schon vorhandene gnostische Lehre von dem göttlichen Schöpfungsworte offenbar Antheil an dieser Vorstellung. Allein hätten Paulus und sein Lehrer Gamaliel die Logosidee mit der Idee des Messianischen Sohnes Gottes bereits bestimmt und wahrhaft verbunden gehabt, so hätte es schon bey Paulus zu der Joh. Formel kommen müssen, daß der uranfängliche Logos in Jesu Christo Mensch geworden sey [2]). Wie nahe war er Philipp. 2, 6 ff. daran!

Verfolgen wir nun die Spuren der Verbindung der Jüdischgnostischen Logoslehre mit der Lehre von der Person

---

1) Viel sicherer schließe ich dieß aus dem Jüdischen Hintergrunde des N. T., als z. B. aus den Pseudepigraphen, dem Buche Henoch und der Himmelfahrt Jesaias, woraus Gfrörer a. a. O. Abth. 1. S. 328 ff. folgert. Die letztere Schrift ist wohl auf keinen Fall gleichzeitig, und so lange die Kritik auch die ursprüngliche Gestalt des Buches Henoch nicht kennt, ist schwer, sich in solchen Untersuchungen darauf zu verlassen.

2) Hierher gehört die merkwürdige Notiz des Origenes, cont. Cels. 2, 31., daß er mit vielen gelehrten Juden zusammengetroffen sey, aber von keinem gehört habe, τὸ, λόγον εἶναι τ. υἱὸν τοῦ θεοῦ. Man darf dieser Aussage nicht zu viel Gewicht beylegen, zumahl da Celsus seinen Juden sagen läßt, daß, wenn die Christen meinten, der Sohn Gottes sey das Wort, sie, die Juden, dasselbe glaubten. In der Paraphrase des Jonathan bemerkt man wohl eine Neigung, das Wort und den Messias zu verbinden, aber deutlich sagt er doch nur dieß zu Esai. 49, 5., die Memra Gottes werde die Hülfe des Messias seyn, vergl. Hebr. 1, 3. Sonst schildert er wohl die Messian. Wirksamkeit der Memra, aber unklar.

Christi im N. T. außer und vor Johannes weiter, so zieht vorzugsweise der Brief an die Hebräer unsere Aufmerksamkeit auf sich. Sollte derselbe auch nicht von Apollos verfaßt seyn, so trägt er doch die unverkennbarsten Spuren der Alexandrinischen Bildung und Gnosis. Darin ist die Lehre von dem Worte Gottes mit der Idee des Messias, als des Sohnes Gottes im vorhistorischen Sinne, bereits verbunden, klarer, als bey Paulus, aber in einer andern Art, als bey Johannes. Gott hat, sagt der Verf. 1, 2. 3. durch den Sohn, den Abdruck seines Wesens, den Abglanz seiner Herrlichkeit, die Welt geschaffen, und dieser (der präexistirende Sohn) trägt alles durch das Wort seiner (des Sohnes) Macht [1]). Hier wird also dem Sohne, sofern er die Welt erhält, das göttliche Machtwort ῥῆμα, das schöpferische, beygelegt als Organ, aber nicht wird er selbst, wie bey Johannes, der uranfängliche persönliche Logos genannt. So ist also auch der Verf. des Briefes noch weit entfernt von der Joh. Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, und kann demnach nicht von der Philonischen Logoslehre ausgegangen seyn, sondern muß mehr Palästinensisch gedacht haben.

Von der Idee des präexistenten, weltschaffenden Sohnes Gottes aus, welche wir bey Paulus und im Hebräerbriefe finden, wird begreiflich, wie Johannes bey weiterer Entwicklung der Christlichen Gnosis zu dem Satze kommen konnte, daß der eingeborene Sohn Gottes der menschgewordene, uranfängliche, persönliche Logos sey. Johannes denkt sich selber den eingeborenen Sohn Gottes präexistent, wie Paulus und der Verf. des Briefes an die Hebräer. In der historischen Darstellung gebraucht er keine andere Vorstellung. Der Sohn Gottes ist von dem Vater gesendet, vom Himmel herniedergestiegen, war von Anbeginn der Welt bey dem Vater in göttlicher Herrlichkeit. Aber,

1) S. Bleek zu d. St.

wie es durchaus dunkel und schwer ist, sich den Sohn Gottes als historisches Subject und in vorweltlicher Präexistenz zugleich zu denken, so muß man es als einen wesentlichen Fortschritt des Christlichen Denkens in seinem Zusammenhange mit der Jüdischen Gnosis betrachten, daß Johannes den vorweltlichen Sohn Gottes als den weltschöpferischen, welterhaltenden und erleuchtenden persönlichen Logos darstellt, und diesen durch die Menschwerdung zu dem historischen Sohne Gottes geboren werden läßt.

Hat nun diese Gedankenbildung irgend einen natürlichen Gang genommen, so ist's unmöglich, den unmittelbaren historischen Zusammenhang der Johanneischen Logoslehre mit der ausgebildeteren Alexandrinischen, wie sie in Philo erscheint, zu verkennen. Keine frühere und keine andere Darstellung der Logoslehre bietet so viel Erklärung und Zusammenhang für die Johanneischen Sätze dar, als die Philonische. Die Aehnlichkeit mit der letzteren ist, besonders in den fünf ersten Sätzen des Prologs, augenscheinlich, und erstreckt sich zum Theil auch auf den Ausdruck, ohne daß man jedoch auf eine unmittelbare Benutzung Philos schließen dürfte. Man muß also, da auch von Philos Darstellung schwerlich gesagt werden kann, daß sie originell sey, annehmen, daß die ausgebildete gnostische Logoslehre der Alexandriner damahls schon in gewissen Hauptsätzen und Ausdrücken feststand, welche von Allen auf wesentlich gleiche Weise gebraucht wurden.

Wenn wir nun unter diesen näheren Bestimmungen die Joh. Logosidee aus der Philonischen Lehre erklären dürfen, so haben wir zunächst als historischen Satz festzustellen, daß Johannes unter dem Logos, wie Philo, die persönliche Hypostase des göttlichen Wortes versteht, welches seinem Wesen nach eins mit der substanziellen Weisheit, oder diese als Licht der Welt in sich schließend, die göttliche Kraft ist, wodurch der an sich verborgene (Joh. 1, 18.) Gott sich in der Welt schaffend, erhaltend und erleuchtend offenbart.

Von diesem Logos sagt Johannes, daß er nicht erst mit dem historischen Christus entstanden, wie das zeitliche Wort Gottes, welches Christus auf Erden gesprochen hat, auch nicht aus der geschaffenen Welt hervorgegangen, sondern uranfänglich, vorweltlich bey Gott *πρὸς τὸν θεόν*, und Gott gewesen sey, *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Auch dieser Satz weist bey aller Kürze bestimmt auf die vollständigere Gedankenreihe bey Philo hin, wonach der Logos einerseits verschieden von dem göttlichen Subject der Monas (*ὁ θεός*) und eben in dieser Verschiedenheit selbstständig, außer Gott, anderseits aber in einer solchen innigen Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen steht, daß er als das reine Ebenbild, die vollkommene *δόξα* Gottes, im gewissen Sinne (*ἐν καταχρήσει*) *θεὸς λόγος*, *ὁ δεύτερος θεὸς* genannt werden kann.

Wie Philo betrachtet Johannes den Logos vorzugsweise in seiner offenbarenden Wirksamkeit in der Welt. Und so hebt er V. 3. zunächst hervor die Weltschöpfung durch den Logos in derselben Art, wie Philo, so daß der Logos als das vermittelnde Werkzeug (*διά*) derselben dargestellt wird. Endlich aber, was Philo von dem Logos, als der Quelle alles Lebens in der Welt, als dem Spender des Lichtes, der Weisheit und Tugend unter den Menschen ausführlich sagt, faßt Johannes V. 4. kurz in den Worten zusammen: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*.

Aber die Johanneische Logoslehre ist wesentlich eine Christliche, und in sofern verschieden von der Philonischen. Diese ist in ihrer Wurzel dualistisch, die Johanneische monotheistisch. Nach Philo tritt die Persönlichkeit Gottes erst mit dem Logos hervor; der verborgene Gott an sich ist eine prädicat- und namenlose (pantheistische?) Substanz. Johannes aber denkt von vorn heraus Gott als die ewige, persönliche Liebe. So hat auch die Hypostase des Logos bey ihm eine andere Bedeutung. Hiervon weiter unten.

Schon V. 3. zeigt sich eine bedeutende Verschiedenheit. Indem Joh. mit großem Nachdrucke erklärt, daß ohne den Logos nichts geworden sey, was da geworden ist, scheint er sich der Jüdischen Gnosis entgegen zu stellen, welche die ὕλη, das Materielle, von der göttlichen Schöpfung ausschloß, und derselben eine Präexistenz vor der Weltschöpfung zuschrieb? Ich glaube nicht, daß Philo den Johanneischen Satz gelten lassen konnte, er müßte denn gesagt haben, die ὕλη sey eben nichts Gewordenes. Aber dagegen würde wieder Joh. Einspruch gethan haben. Liegt nun darin ein eigenthümliches Moment der positiven biblischen Offenbarung, welche den Satz von der Schöpfung aus Nichts in sich trug, so kann man in sofern sagen, Johannes gehe wieder auf die alttestamentliche reinere Lehre von der Weltschöpfung durch das Wort und die Weisheit zurück.

Damit hängt aber vielleicht noch eine andere Verschiedenheit zusammen, welche im fünften Verse hervortritt, sofern hier die Finsterniß, welche das göttliche Licht nicht aufnimmt, ein rein ethischer Verhältnißbegriff ist, während bey Philo der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß eine physische Basis und somit eine Nothwendigkeit hat in dem Gegensatz zwischen Gottes Lichtwesen und der lichtlosen ὕλη. Der Gedanke, daß der Logos von der Welt rein aus Schuld der Menschen verkannt wurde, ist dem Philo fremd [1]).

Die bedeutendste Verschiedenheit aber zeigt sich darin, daß Johannes, indem er behauptet, daß das substanzielle Wort Gottes in Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes, Mensch geworden sey und wahrhaft unter den Menschen gelebt habe, das doketische Princip der Philonischen Gnosis ausschließt, und die Lehre von dem Logos auf die Bahn des Christlichen Glaubens an den realen

1) S. oben S. 273.

Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen, an die unmittelbare göttliche Ebenbildlichkeit des ganzen Menschen hinführt. Eine solche Anwendung des Logosbegriffes auf die Messiasidee war, wie schon bemerkt, dem Philo unmöglich, wie allen denen, welche das doketische Princip der Alexandr. Gnosis annahmen. Wenn Philo den Logos ὁ ἀληθὴς oder ἀληθινὸς ἄνθρωπος, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, oder ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἄνθρωπος θεοῦ oder οὐράνιος nennt, so ist dieser Begriff von dem Johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο in dem Grade verschieden, daß Philo ausdrücklich sagt: ὁ οὐράνιος (ἄνθρωπος), ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος [1]). So giebt es nach Philo kein unmittelbares Ebenbild Gottes in dem Adamitischen Menschen, während nach Johannes der Logos in wirklicher irdischer Menschennatur zur wahren Erscheinung gekommen ist. Die Erscheinungen des Logos bey Philo treten zwar in der Geschichte hervor, aber wahrhaft nur als symbolisirte Idee, in Gesicht und Traum, in vorübergehender wechselnder bald Engel- bald Menschengestalt [2]). Diese Verschiedenheiten zwischen Joh. und Philo fließen von selbst aus dem Christlichen Glaubensprincip. Daß sie aber Joh. so bestimmt hervorhebt, hat nach der Einleitung [3]) seinen Grund in der antignostischen Tendenz des ganzen Evangeliums. Diese aber bezieht sich nicht unmittelbar auf Philo und die Jüdisch-Alexandrin. Gnosis der Zeit, sondern, wie wir gezeigt haben, auf die falschen gnostischen Richtungen in der Christlichen Gemeinschaft.

Wenden wir uns nun zur speziellen Auslegung des Prologs, um zu sehen, in wiefern Johannes die Aufgabe

---

1) Allegor. I. §. 12. ed. Richt. Mangey I. 49.
2) S. Gfrörer Philo und die Alexandr. Theosophie, S. 286 ff.
3) S. Einleit. §. 13.

gelöst hat, in der Form der Alexandrinischen Logoslehre die Einheit der ewigen und zeitlichen Persönlichkeit des Sohnes Gottes ohne den Alexandrinischen Emanatismus und Dualismus wahrhaft denkbar zu machen [1]).

I, 1 — 5.

Indem Joh. sich unter der Person Christi den menschgewordenen ewigen Logos denkt, beginnt er, erfüllt von dieser überschwenglichen Idee, damit, in kurzen Sätzen darzustellen das uranfängliche Seyn und Wesen des göttlichen Logos bey Gott, das weltschaffende, belebende, Menschenerleuchtende Wirken desselben von Anfang an, im Kampf mit der unempfänglichen Finsterniß der Welt.

V. 1. Als wollte Joh. die Schöpfung von Neuem beschreiben, sagt er wie Genes. 1, 1. ἐν ἀρχῇ (בְּרֵאשִׁית). In dieser Anspielung auf die Mosaische Schöpfungsgeschichte ist der Ausdruck auch zunächst in demselben Sinne vom Anbeginn der Dinge zu nehmen. Aus dem Zusammenhange des Prologs, insbesondere V. 3., geht aber bestimmter hervor, daß darin der Begriff des Vorweltlichen, des πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5. liegt. Die Vergleichung mit Proverb. 8, 22 - 25. Jes. Sirach 24, 9. und mit der analogen Darstellung des Logos bey Philo [2]) bestätigt diese Begriffsbestimmung.

Die Deutungen der Väter, wonach ἐν ἀρχῇ hier so viel seyn soll, als ἡ σοφία τοῦ θεοῦ [3]), oder der ewige

1) Die Geschichte der Auslegung des Prologs, welche in der zweyten Ausgabe hier folgte, wird ausführlicher in einem besonderen Excurse am Ende dieses ersten Theiles mitgetheilt werden.

2) Nur die Idee der vorweltlichen Existenz des Logos bey Philo ist hier zu vergleichen, nicht seine Auslegung der Anfangsworte der Genesis de opificio mundi §. 7. ed. Richter. Hier sucht er durch eine dialektische Erörterung des Zeitbegriffes (die Zeit entsteht nach Philo erst durch die Welt) herauszubringen, daß das Mosaische ἐν ἀρχῇ nicht von der Zeit κατὰ χρόνον, sondern numerisch κατ' ἀριθμὸν zu nehmen sey und so viel heiße, als πρῶτον.

3) Origenes Tom. 1. §. 22.

Vater [1]), sammt allem, was in der neueren Zeit ähnliches gesagt ist, haben augenscheinlich weder exegetischen Grund noch Charakter, und die schon den Alten [2]) geläufige Erklärung des ἐν ἀρχῇ ἦν durch den Begriff der ewigen, d. h. zeitlosen Existenz des Logos gehört der weiteren dogmatischen Entwicklung des Begriffs an.

Der relative Gebrauch des ἐν ἀρχῇ in der Schrift ist unleugbar. AG. 11, 15. bezeichnet es die Anfangsperiode des Christenthums, namentlich das erste Christliche Pfingstfest. Aehnlich steht es in unsrem Evangel. 15, 27. 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11. Wer aber deßhalb mit den Socinianern ἐν ἀρχῇ in unsrer Stelle von dem Anfange des Christenthumes, des Evangeliums, auslegen wollte, würde eben die Relativität des Begriffes, welcher durch den jedesmahligen Zusammenhang bestimmt wird, verkennen. Der logische und historische Zusammenhang der Stelle macht die Socinian. Auslegung rein unmöglich.

Ἦν V. 1. und 2. soll nach Olshausen wegen des Gegensatzes mit dem ἐγένετο V. 3., das von dem Geschaffenen gebraucht wird, „das dauernde zeitlose Seyn der ewigen Gegenwart" bezeichnen. Dasselbe behaupten die Alten, von Origenes an, so daß Euthymius als eine herrschende exegetische Regel feststellt: καὶ ἐπὶ τῶν κτιστῶν τὸ ἦν τὸν παρεληλυθότα χρόνον δηλοῖ· ἐπὶ δὲ τῆς ἀκτίστου τριάδος τὸ ἀεὶ καὶ τοῦτο σημαίνει [3]). Dieß ist entschieden falsch. Selbst, wenn das folgende ἐγένετο V. 3. wirklich einen gewissen Gegensatz mit dem ἦν bildete, was ich eben so wenig, als den Unterschied des Seyns und Werdens leugne, so würde doch dadurch die regel-

1) Cyrill. Alexandr. in der Catena zu der St.

2) S. besonders Theodor. Mopsvest: in der Catena zu der St. Theophylact. zu d. St. τὸ ἀϊδίως εἶναι τὸν λόγον. Euthymius zu d. St. sagt: τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα πολυσήμαντόν ἐστιν· ἰδιοτρόπως δὲ νῦν σημαίνει τὸ ἀεί.

3) Aehnlich sagt Proclus, ἐπὶ τῶν νοητῶν seyen τὸ ἦν καὶ τὸ ἐστὶ ein und dasselbe.

mäßige temporelle Bedeutung des ἦν nicht aufgehoben werden können. Wollte Joh. die ewige zeitlose Gegenwart des λόγος ausdrücken, so mußte er ein ἀεὶ oder dergleichen hinzufügen, oder geradezu das zeitlose Präsens setzen.

Das zeitliche ἦν ist daraus zu verstehen, daß Johannes, von dem historischen Standpuncte des im Fleisch erschienenen λόγος, V. 1. und 2. das vorweltliche, also frühere Seyn, und V. 3. 4. die Wirksamkeit des λόγος in Beziehung auf die Welt und in derselben vor seiner Menschwerdung darstellt [1]). Ob und in wiefern Joh. den Logos als ἀγέννητος, oder als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, wie Paulus, Kol. 1, 16., denkt, erhellt aus unsrer Stelle nicht.

Nachdem Joh. das uranfängliche, vorweltliche Seyn des λόγος behauptet hat, fügt er zur näheren Bestimmung hinzu, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Πρὸς mit dem Accusativ schließt ursprünglich und in der Regel eine Bewegung wohin in sich. Aber, in welcher Art man sich auch die Bewegung des λόγος zu Gott hin denken möge, immer entsteht so kein verständiger Sinn. Mit Schultheß den Satz so aufzulösen προσῆν τῷ θεῷ, in dem Sinne, daß der Logos Gott anwohnend oder inwohnend gewesen sey, d. h. als wesentliche Eigenschaft, erlaubt weder die Grammatik, noch der Zusammenhang. Geht man zurück auf die analogen Stellen in den Proverbien 8, 30., wo die Weisheit sagt, ἤμην παρ' αὐτῷ, אָצְלוֹ, in Jesus Sirach 1, 1. καὶ μετ' αὐτοῦ [2]) ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα, Buch d. Weish. 9, 4., wo die σοφία als die πάρεδρος des göttlichen Thrones dargestellt wird, und endlich in Philo, wo der λόγος der ὑπαδὸς θεοῦ der οἶκος θεοῦ genannt

---

1) Origenes sagt in der Catene: ἦν μὲν κυριώτερον ἐπὶ τοῦ θεοῦ λόγου τὸ Ἔστιν εἰπεῖν. ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς διαφορὰν τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης ἔν τινι καιρῷ, ἀντὶ τοῦ Ἔστιν τοῦ Ἦν ὁ εὐαγγελιστὴς κέχρηται.

2) Theophylakt erklärt auch unser πρὸς durch μετὰ θεοῦ, σὺν τῷ θεῷ.

wird, so ist nach dem historischen Zusammenhange des Theologumenons zu vermuthen, daß Johannes mit dem πρὸς τὸν θεὸν die innigste unmittelbare Gemeinschaft des λόγος mit Gott, das Seyn desselben bey Gott ausdrücken wollte. Stände ἦν παρὰ τῷ θεῷ oder auch πρὸς τῷ θεῷ, so würde Niemand zweifeln. Aber daß ἦν πρὸς τὸν θεὸν auch im classischen Sprachgebrauche dasselbe bedeuten könne, leidet nach den Observationen von Fritzsche und Winer [1]) keinen Zweifel, und was den neutestam. Gebrauch betrifft, so leisten Mark. 6, 3. Matth. 13, 56. Mark. 9, 19. Matth. 26, 55. 1 Kor. 16, 6. 7. Gal. 1, 18. und 4, 18. Joh. 20, 11. (wo der Lachm. Text freylich richtiger πρὸς τῷ μνημείῳ liest,) hinlängliche Bürgschaft. Derselbe Gedanke wird deutlicher ausgedrückt 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς [2]), und 17, 5. παρὰ σοί [3]).

Die Aelteren hielten für nöthig, zu bemerken, daß Joh. nicht ἐν τῷ θεῷ, sondern πρὸς τ. θ. sage, ἵνα, wie Basilius bemerkt, τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως παραστήσῃ, — — ἵνα μὴ πρόφασιν δῷ τῇ συγχύσει τῆς ὑποστάσεως. Jetzt ist nöthig, darauf aufmerksam zu machen, daß Johannes seinem Ausdrucke nach an den immanenten Logos nicht gedacht hat, sondern an den προφορικός.

Die Schwierigkeit des letzten Satzes καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, freylich mehr in dogmatischer, als exegetischer Hinsicht, fordert, sich zunächst der Lesart zu versichern.

Diplomatisch ist die gewöhnliche Lesart καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος vollkommen beglaubigt. Codex L. und Gregor

1) S. Fritzsche Comment. zu Mark. 6, 3. Winers Grammatik, §. 53. h.

2) Theophylakt sagt, πρὸς τὸν θεόν, sey so viel als ἐν τοῖς κόλποις τ. θ.

3) Wenn der Jüdische Metatron wirklich mit Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, Abth. 1. S. 324., von dem μετὰ τὸν θρόνον (θεοῦ) zu erklären ist, so hätten wir hier diesen Begriff, obwohl nicht den Ausdruck, der gewiß später ist.

von Nyssa lesen ὁ θεὸς, aber ohne alle Auctorität, weil die Lesart aus Nachlässigkeit oder dogmatischer Absichtlichkeit entstanden zu seyn scheint. Wäre der Satz nun rein unverständlich, so wäre die Conjectur von Sam. Crell θεοῦ ἦν ὁ λόγος erlaubt und die natürlichste. Sie fände einigen Schutz in der apokalypt. Stelle Apok. 19, 13. und in dem Sprachgebrauche der Alten, Christum den λόγος τοῦ θεοῦ zu nennen. Aber Crell machte sie nur zum Besten der Socin. Dogmatik. Das beglaubigte θεὸς ἦν ὁ λόγος ist nicht nur exegetisch möglich, sondern ungleich wahrscheinlicher. Schon Theodor v. Mopsv. bemerkt richtig, Joh. gebrauche hier nicht die Formel ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oder κυρίου, welche bey ihm dem Begriffe des heiligen Schriftwortes oder des Evangeliums eigen sey, sondern ὁ λόγος ἀπολύτως καθ' ὑπόστασιν ἄνευ τινὸς προσθήκης καὶ ὁρισμοῦ.

Eben so wenig ist Grund, die gewöhnliche Interpunction gegen die Photinische, wonach der Satz mit ἦν schließt und ὁ λόγος mit dem folgenden οὗτος V. 2. verbunden wird, zu vertauschen. Der Sinn wäre wesentlich derselbe, denn ὁ λόγος bliebe das Subject. Aber, wenn θεὸς ἦν den ersten Vers schließt, so bekommt dieser eine zwecklose Abgerissenheit, und der folgende Satz V. 2., der nach der gewöhnlichen Abtheilung mit οὗτος sehr natürlich und auf eine dem 4. und 7. Verse analoge Weise anhebt, wird ganz ohne Noth unregelmäßig.

Die Frage ist nun, was ist in diesem Satze Subject und was Prädicat?

Wenn man sagt, das voranstehende θεὸς gelte eben deßhalb als Subject, so bedenkt man die wohlberechtigte Inversion nicht. Und wenn man das logische Satzverhältniß darnach zu bestimmen sucht, daß in der Regel das Subject den Artikel habe, das Prädicat nicht, so vergißt man die bedeutenden Ausnahmen dieser Regel selbst im N. T., z. B. 2 Kor. 3, 17. ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστι

und 1 Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτία ἐστιν ἡ ἀνομία, wo also auch die Prädicate den Artikel haben. Dazu kommt, daß θεὸς zu den Worten gehört, welche häufig auch als Subject ohne Artikel stehen [1]). Wenn nun der prädicatische oder adjectivische Gebrauch von θεὸς in den biblischen Schriften schwer zu denken ist, so scheint fast, daß man θεὸς als Subject nehmen müsse.

Vergleichen wir indeß bey Johannes die ähnlich geformten Sätze Joh. 4, 24. πνεῦμα ὁ θεὸς, und 1 Joh. 4, 8. 16. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, so entsteht schon daraus eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß ὁ λόγος das Subject und θεὸς Prädicat sey. Aber die eigentliche Entscheidung liegt nicht sowohl in der Form, als in dem Inhalte des Satzes. Wäre θεὸς das Subject, so würde der Satz heißen, Gott ist der Logos. Wäre dieß nun ähnlich, wie Gott ist die Liebe, zu verstehen, so wäre der Logos etwas Eigenschaftliches. Dann müßte man aber den Begriff des göttlichen Wortes aufgeben, und dafür, wider den biblischen Sprachgebrauch und die historische Erörterung des Logosbegriffs, den Begriff der Vernunft oder der Weisheit setzen. Oder man müßte sagen, Joh. wolle behaupten, Gott sey eben nichts anderes, als der Logos, was nach dem Sinne des Satzes ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν und dem Zusammenhange der Logoslehre durchaus undenkbar ist. Giebt nun diese Construction keinen dem Zusammenhange des Prologs entsprechenden Sinn, so bleibt nur übrig, θεὸς als Prädicatbegriff und ὁ λόγος als Subject zu nehmen. Dafür spricht auch entschieden, daß sowohl im ersten Verse, als im zweyten ὁ λόγος das durchherrschende Subject ist, und dieses durch das folgende οὗτος, welches sich doch offenbar auf ὁ λόγος bezieht, bestimmt hervorgehoben wird.

Bey dieser Construction des Satzes sind im Zusammen-

1) S. Winer Grammat. S. 115.

hange mit dem Vorhergehenden zwey Auslegungen denkbar. Entweder, Johannes will die in dem πρὸς τὸν θεὸν liegende Verschiedenheit des Logos von Gott, damit sie nicht mehr und weniger polytheistisch mißverstanden werde, durch den Satz von der Einheit des λόγος mit Gott wieder aufheben, so daß der Gedanke entstände, der hypostatische Logos sey nichts anderes, als Gott selbst, oder der immanente Logos, — oder aber Johannes will den in dem πρὸς τὸν θεὸν liegenden Begriff der Gemeinschaft oder unmittelbaren Beziehung des Logos zu Gott näher bestimmen, damit man sie nicht zu weit oder zu lose fasse.

Die erste Auslegung ist die der Alten [1]), sie liegt der kirchlichen Trinität zum Grunde. Aber bey allem Schein und Ansehn, das sie hat, muß ich ihr doch widersprechen, aus folgenden Gründen: Erstlich, warum hat Johannes den Gegensatz, den er so doch machen würde, nicht bestimmter ausgedrückt durch ein δὲ oder ἀλλά? Das καὶ wäre zu schwach und zweydeutig. Sodann, warum nimmt er in dem zusammenfassenden zweyten Verse den offenbar neuen Gedanken, den die Worte so enthalten würden, nicht wieder auf? Ferner wäre, wenn er die Subjectseinheit des Logos und des θεὸς hätte ausdrücken wollen, zu erwarten gewesen, daß er ὁ θεὸς geschrieben hätte. Wegen der möglichen Zweydeutigkeit des artikellosen θεὸς durfte der Artikel nicht fehlen. Endlich aber, was berechtigt uns, mit Theodor von Mopsvestia in dem πρὸς τὸν θεὸν den Nebengedanken des ἕτερον, der ἑτερότης des Logos, der freylich darin liegt, aber doch nur mittelbar, so stark zu urgiren, daß wir nöthig haben, uns im

1) Theodor v. Mopsv. z. B. sagt: μονονχὶ τοῦτο λέγων (nemlich mit dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος) ὅτι οὐκ ἦν ἕτερον, ἀλλ' ἦ τοῦτο, ὅπερ ἦν ἐκεῖνος, πρὸς ὃν ἦν, was er vergleicht mit Hebr. 1, 3., daß der Sohn das ἀπαύγασμα τῆς δόξης und der χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τ. θ. sey. Vergl. auch Ammonius in der Catene zu der St.

Folgenden nach einer monotheistischen Schwächung oder gar Aufhebung umzusehen? In der That würde so die persönliche Verschiedenheit des Logos weniger beschränkt, als geradezu aufgehoben. Dieß konnte aber gar nicht im Zwecke des Johannes liegen, der eben vorzugsweise von der Idee des λόγος προφορικὸς ausging.

Die zweyte Auslegung wird dagegen eben so sehr durch den Zusammenhang, als den Ausdruck gerechtfertigt. Joh. will sagen, der uranfängliche Logos ist πρὸς τὸν θεόν, d. h. ist in solcher Gemeinschaft mit Gott, steht in dem Verhältniß zu ihm, daß er θεὸς genannt werden kann. Findet nun irgend ein historischer, wenn auch noch so mittelbarer Zusammenhang zwischen der Johanneischen und Philonischen Darstellung Statt, so ist θεὸς in demselben Sinne zu nehmen, in welchem Philo den λόγος geradezu θεὸς ohne Artikel, zum Unterschiede von ὁ θεὸς dem absoluten Gottessubjecte [1]), ja ὁ δεύτερος θεὸς nennt, aber mit dem ausdrücklichen Beyfügen, daß dieß nur ἐν καταχρήσει geschehe. Wenn Johannes unter dem Logos, wie wir gesehen haben, eine reale göttliche Person versteht, und doch als Christlicher Apostel den monotheistischen Gottesbegriff gewiß in einem noch höheren Grade festhält und ungleich reiner 17, 3. 1 Joh. 5, 20., als Philo, so kann er das θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht weniger als Philo ἐν καταχρήσει verstehen. So läge die Auflösung des θεὸς in das adjectivische θεῖος nahe. Aber dieß ist nach neutest. Sprachgebrauche unstatthaft. Wir haben also das artikellose θεός, zum Unterschiede von dem bestimmten absoluten Gottesbegriffe ὁ θεός, dem αὐτόθεος des Origenes, in dem unbestimmteren Sinne der göttlichen Natur, des göttlichen Wesens, zu nehmen [2]). So wird das

1) S. de Somniis p. 599. Vergl. Origenes Comment. in Ev. Ioan. Tom. 2. §. 1 - 3.

2) Origenes bemerkt a. a. O. §. 2., denen, welche hier Polytheismus fürchteten, müsse man sagen: ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι,

Joh. θεὸς dem Paulinischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1, 15. entsprechender. Diese Uebereinstimmung mit der Paulinischen Lehrweise ist eine historische Bewährung unsrer Auslegung, welche wir nicht verschmähen dürfen, wenn auch der dogmatischen Analyse daraus zunächst der Nachtheil erwächst, den Joh. Logos in einem Subordinationsverhältnisse denken zu müssen. Die Idee der Wesenseinheit liegt doch in der Joh. Darstellung.

Joh. hat V. 1. das vorweltliche Seyn, Gottes-Verhältniß und Wesen des Logos kurz angegeben. Die wiederholende Zusammenfassung der beyden ersten Hauptsätze des ersten Verses ohne den dritten, V. 2., ist in sofern nicht müssig, als sie den Zweck hat, für die weitere Entwicklung den Hauptbegriff des uranfänglichen bey Gott Seyns des Logos hervorzuheben.

V. 3. Nach der Analogie der Philonischen Lehre, so wie der früheren Darstellungen der σοφία, Proverb. 8, 30. Sir. 24, 5. 6. Weish. 9, 9., ist der Satz: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο von der Weltschöpfung (Genes. 1.) durch den Logos zu verstehen. Der bestimmtere philosophische Ausdruck ist τὸ πᾶν. Paulus hat regelmäßig τὰ πάντα. Aber, obwohl hier der Artikel fehlt, so ist doch aus V. 10. klar, daß πάντα nichts anders ist, als ὁ κόσμος [1]). Die Socinianische Auslegung von der neuen geistigen, sittlichen Weltschöpfung durch das Evangelium findet darin hinreichende Widerlegung, und es setzt wirklich eine starke Macht des Vorurtheils voraus, wenn die Socinianischen Interpreten [2]) sagen, der Zweck des Evangeliums und der

διόπερ καὶ ὁ Σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ: ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεὸς ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο.

1) Auch bey den Classikern steht πάντα so ohne Artikel, z. B. Anton. ad Se Ips. 4, 23.

2) So Wolzogen.

ganze Zusammenhang der Stelle sprächen für sie. Nicht nur sagt Philo [1]), εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ, — sondern Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. bieten für unsre Auslegung eine ganz entschiedene Schriftanalogie dar.

Johannes fügt dem affirmativen Satze den verstärkenden negativen hinzu: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν, womit er sagen will, daß πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ohne irgend einige Ausnahme gelte. Wozu dieß? Das antithetische Moment darin ist unverkennbar. Zunächst freylich liegt in den Worten nur, daß der göttliche Logos an allem Gewordenen ohne Ausnahme werkmeisterlichen Antheil habe, das ausschließliche Organ der Weltschöpfung sey. So könnte man glauben, Joh. wolle die Mehrheit der göttlichen Schöpfungsorgane verneinen. Allein diese lehrte damahls wohl Niemand. Dagegen war es eine herrschende Lehre der Zeit, daß die Materie, ὕλη, vor der göttlichen Weltschöpfung durch den Logos zeitlos vorhanden gewesen sey als Stoff derselben. War deßhalb der falschen Gnosis unmöglich, einen Fleisch gewordenen Logos zu denken, so konnte es dem Joh. zweckvoll erscheinen, dagegen zu behaupten, daß die Weltschöpfung durch den Logos alles, was Welt sey, ohne Ausnahme umfasse. Nun sagt zwar Tholuck, Joh. hätte dann bestimmt sagen müssen, daß überall nichts sey, was nicht durch den Logos geworden sey. So hätte freylich eine bestimmtere Widerlegung lauten müssen, welche in die entgegengesetzte Denkweise genauer eingehen wollte. Aber für Joh., der Alles außer Gott als geworden, geschaffen

1) De Cherubim §. 35. ed. Richter. I, 162. Mangey.

dachte, reichte aus zu sagen, nichts sey ohne den Logos geworden, was geworden sey [1]).

Der Schluß des Verses ist diplomatisch nicht sicher. Einige Zeugen lesen statt οὐδὲ ἕν, οὐδέν. Noch streitiger ist die Interpunction von ὃ γέγονεν, indem einige Auctoritäten damit den Vers schließen, andere es mit dem folgenden ἐν αὐτῷ verbinden, und entweder hier den Satz endigen, oder mit ὃ γέγονεν einen neuen Satz anfangen, der dann vollständig so lautet: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, und bald so genommen wird, daß der Vordersatz mit γέγονεν, bald so, daß er mit ἐν αὐτῷ schließt.

Die älteste Leseweise ist οὐδὲ ἕν· Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. So lesen die ältesten Alexandriner [2]). Diese Interpunction blieb bey den Griechischen Interpreten herrschend, bis die Macedonianer daraus den Schluß zogen, der heil. Geist sey ein γενητόν, ein κτίσμα [3]). Die Lateiner hielten sie fest und so ist sie in die Vulgata gekommen. Aber seit Chrysostomus und Theodor v. Mopsv. wird unter den Griechen je länger je mehr die Interpunction οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, welche Ambrosius einigen Alexandrinern und Aegyptiern zuschreibt [4]), herrschend, aus antihäretischen Rücksichten.

Die diplomatischen Auctoritäten geben in diesem Falle keine Entscheidung. Ob jene älteste, wie Lampe aus Iren.

---

1) Herakleon, der die Antithese merkte, aber auch die Ungenauigkeit des Ausdrucks, legte den Satz so aus, daß er dem οὐδὲν hinzufügte, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει, wie es scheint, in dem Sinne, daß er von der Weltschöpfung des Logos ausschloß τὸν αἰῶνα καὶ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι, wovon er meinte, dieß sey πρὸ τοῦ λόγου entstanden. S. Orig. Tom. 2. §. 8.

2) Klemens, Origenes. So auch Herakleon, Ptolemäus u. A. S. besonders Wetstein zu d. St.

3) S. Epiphan. Haer. 69. Anchor. 75. Chrysost. Theophyl. Euthym. zu den St.

4) Zu Ps. 118. Salva sit fidelibus illa distinctio, sagt er, aber er fürchte bey der andern das Arian. Gift nicht, sondern ehre die sacrae lectionis consuetudinem.

1, 8. vermuthet [1]), gnostischen, insbesondere Valentinischen Ursprungs sey, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls steht uns die Entscheidung aus grammatischen und exegetischen Gründen durchaus frey.

Satz und Sinn sind mit *οὐδὲ ἕν*, welches schon der äußeren Auctoritäten wegen vor *οὐδὲν* den Vorzug verdient, völlig geschlossen und verständlich. In sofern scheint natürlich, *ὃ γέγονεν* mit dem folgenden *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* zu verbinden. Dem Erasmus empfahl sich diese Verbindung besonders dadurch, daß sie, wie er sagt, dem kettenförmigen Periodenbau [2]) dieser ersten Verse entspreche. Allein diese Observation kann wenigstens nicht entscheiden. Jene Structur des Satzes ist nicht ohne Johanneische Analogie, 1, 46. *ὃν ἔγραψε* — vergl. 1 Joh. 1, 1 ff. Aber ist die entgegengesetzte weniger richtig oder weniger Johanneisch? *Οὐδὲ ἕν* schließt nicht nothwendig, ja es hat eher für das folgende *ὃ* eine anziehende, als abstoßende Kraft. Weder wird durch Anschließung des *ὃ γέγονεν* der Nachdruck des *οὐδὲ ἕν* geschwächt, noch ist der Anfang des folgenden Satzes mit *ἐν αὐτῷ* unrichtig oder unjohanneisch. Auch hat *ὃ γέγονεν* mit *οὐδὲ ἕν* verbunden einen guten Sinn und Zweck, indem es das artikellose *πάντα* näher bestimmt, als den Inbegriff des Gewordenen, was eben erst der volle Begriff der Welt ist. Dagegen giebt die andere Construction keinen erträglichen Sinn. Wird *ἐν αὐτῷ* zu *ὃ γέγονεν* bezogen, was soll das heißen, was in dem Logos geworden ist, war Leben? Soll *ἐν αὐτῷ* so viel seyn, als *δι' αὐτοῦ*, warum wird das bestimmtere, schon geprägte *δι' αὐτοῦ* nicht wiederholt? Gerade in diesen Sätzen ist ein absichtlicher oder unabsichtlicher Gebrauch Griechischer und Hebraisirender Synonymen

1) Comment. I. 299.

2) Congruit, sagt er, huius Evangelistae peculiari sermoni, fere membrum sequens ex praecedentis membri fine inchoare. — Semper ex proximo membro sumitur gradus sequentis.

undenkbar. Aber wenn wir auch annehmen, der Verf. wolle sagen, alles durch den Logos Gewordene sey Leben, d. h. lebendig, seine Schöpfung sey eine lebensvolle, was soll dieß hier, in Verbindung zumahl mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων? Konnte Joh. je sagen, das Leben des Gewordenen sey das Licht der Menschen? Schultheß faßt den Satz so, „was in dem Logos geworden ist, sich ihm gleichsam einverleibt hat, ein Vernunftwesen geworden ist, d. h. die vom Logos Erleuchteten, das sey Leben, lebendiger Geist, im Gegensatz gegen das durch ihn Gewordene, die ἄλογα, die vernunftlose Schöpfung.“ Aber sowohl der Gedanke ist fremd und unwahr, als die Unterscheidung zwischen ἐγένετο δι' αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ grundlos. Γενέσθαι ἐν ist gar nicht johanneisch, am allerwenigsten in diesem Sinne [1]). So würde bey dieser Construction der Sätze nur übrig bleiben, ἐν αὐτῷ mit dem folgenden ζωὴ ἦν zu verbinden. Der Joh. Sprachgebrauch wäre nicht dagegen, und der Gedanke, daß alles Gewordene in dem Logos sein Leben, seines Lebens Quelle habe, ist an sich verständig, und entspricht dem allgemeinen Zusammenhange des Theologumenons auch bey Philo. Aber wie soll man dieß mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ — in Verbindung setzen? Die Art, wie Joh. von der ζωὴ ἐν αὐτῷ zu dem φῶς τῶν ἀνθρώπων übergeht, deutet bestimmt an, daß ζωὴ als Abstractum und im allgemeinsten Sinne zu fassen sey. Dieß nöthigt, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν als einen Satz für sich zu nehmen, und sonach ὃ γέγονεν mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

V. 4. Statt des ersten ἦν haben einige Auctoritäten und darunter Cod. D. ἐστιν. Schon Origenes kennt diese Lesart [2]). Aber die vorhergehenden ἦν und ἐγένετο, be-

1) Joh. hat εἶναι ἐν, γενέσθαι ἐκ, aber nie γενέσθαι ἐν in der Bedeutung durch etwas werden.

2) Tom. 2. §. 13. Τάχα οὐκ ἀπιθάνως, sagt er zwar von dem ἐστιν, aber ohne weitere exegetische Reflexion.

sonders aber das nächstfolgende, völlig sichere ἦν verbürgen das außerdem hinlänglich beglaubigte ἦν, welches in demselben Sinne zu nehmen ist, wie V. 1. Semler verwirft beydes, ἦν und ἐστιν. Aber nicht daraus, daß ursprünglich weder ἦν noch ἐστιν gelesen wurde, ist ἐστιν entstanden, sondern daraus, daß man den Satz außer seinem Zusammenhange gern allgemein nahm. Daß ζωὴ zuerst ohne Artikel steht, ist kein Schutz für die Interpunction ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Den Abstracten ist eigen, ohne Artikel zu stehen [1]). Johannes nimmt zunächst ζωὴ ganz allgemein und unbestimmt, und erst, nachdem er es bestimmt hat als ζωὴ ἐν τῷ λόγῳ, setzt er den Artikel καὶ ἡ ζωή. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν kann nicht unmittelbar aufgelöst werden in αὐτὸς ζωὴ ἦν, 14, 6., obwohl dieß verwandt ist. Vergleicht man 1 Joh. 5, 11. καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν, und die Formeln ὁ λόγος τῆς ζωῆς 1 Joh. 1, 1. und ἄρτος τῆς ζωῆς 6, 33. u. a., so rechtfertigt sich die schon von den Alten [2]) beliebte Auslegung, nemlich diese: Alles Leben in der Welt hat seinen Grund und Quell in dem weltschaffenden göttlichen Logos. So aus dem Vorhergehenden folgend, dient der Gedanke dazu, den nächsten Satz zu begründen, sofern das Licht das Leben voraussetzt. Ζωὴ schlechthin aber begreift das physische und ethische Leben zugleich in sich. Weder der historische Zusammenhang des Satzes mit dem Philonischen Theologumenon, noch der nächste logische Zusammenhang der Stelle erlaubt, unter der ζωὴ mit Lampe bloß die vita spiritualis, oder mit Kuinöl und mehreren Neueren die felicitas, die vita aeterna [3]) zu verstehen. Unstreitig entspricht unser Satz dem Philonischen, daß der

1) S. Winers Gramm. §. 18. 1.

2) Theodor v. Mops., Chrysostom. u. a.

3) Schon Euthymius kennt diese Art der Auslegung: *Τινὲς δὲ καὶ ζωὴν καὶ φῶς εἶπον τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, ὃ ἐπήγαγε τοῖς ἀνθρώποις, ὡς αἴτιον καὶ ζωῆς πνευματικῆς καὶ φωτὸς γνώσεως.*

λόγος nicht bloß die Welt gebildet und geordnet habe, sondern auch dieselbe als ein lebendiges Ganzes erhalte und zusammenhalte [1]), so daß sie ohne ihn als ein Todtes auseinander falle. In diesem Sinne verstanden unsern Satz auch schon die Alten von der schöpferischen und allbelebenden Lebenskraft des Logos [2]). Wollte man die ζωὴ hier nur von dem geistigen Leben, oder der Glückseligkeit verstehen, so würde zwischen dem Begriffe der Weltschöpfung V. 3. und dem φῶς τῶν ἀνθρώπων das begründende Mittelglied fehlen, welches eben der Begriff des Lebens überhaupt ist.

Von dem Allgemeinen zu dem Besonderen fortschreitend [3]) sagt Joh. καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, d. h., der Logos, welcher die schöpferische Lebensquelle der ganzen Welt war, war insbesondere das Licht der Menschen. Der Artikel deutet auf das Licht der Menschen vorzugsweise, das ἀληθινόν, s. V. 8. und 9.

Φῶς und ζωὴ sind wesentlich zusammengehörige Begriffe, wie Finsterniß und Tod [4]).

Johannes gebraucht beyde Gegensätze vorzugsweise im ethischen Sinne, aber nach der Analogie des physischen Verhältnisses.

Das materielle Licht hat das Leben im Allgemeinen zu seiner Voraussetzung, aber es ist die Blüthe, die Verklärung,

---

1) Ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Philo de profugis §. 20.

2) Chrysostomus sagt Homil. 5. p. 38.: Nachdem Joh. von der Schöpfung der Welt gesagt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο u. s. w. ἐπάγει καὶ περὶ τῆς προνοίας λόγον: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν u. s. w.

3) Origenes, weil er dieß übersah und nicht beachtete, daß ἡ ζωὴ der als Lebensquell personifizirte Logos ist, meinte, ζωὴ sey hier nicht ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων, ἀλλ' ἡ ἐπιγινομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ.

4) In unsrer Sprache ist diese Zusammengehörigkeit angedeutet in Ausdrücken, wie Lebenslicht, Todesnacht. S. Wetstein zu d. St.

gleichsam das geistige Princip des Lebens, das Princip der Erkennbarkeit und feineren Gestaltung der Dinge. Ohne Licht kein wahres Leben. So bezeichnet auch das Licht auf dem geistigen Gebiete das Princip der Erkenntniß, der Offenbarung, der Wahrheit und Weisheit. Es ist der unmittelbare Ausdruck der Weisheit, s. Weish. Salom. 7, 25 ff.

Johannes denkt Gott selbst als reinstes, heiligstes Lichtwesen, das in seiner Gemeinschaft keine Finsterniß dulde, 1 Br. 1, 5. So ist auch der allbelebende Logos wesentlich Licht, das Licht der Menschen vorzugsweise, aus welchem sie alle Wahrheit und Weisheit, alle Klarheit und Reinheit des Geistes empfangen.

In diesem Zusammenhange ist unmöglich τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων durch den abgeleiteten Begriff eines Lehrers der wahren Religion abzuschwächen. Johannes denkt hier noch gar nicht an den historischen Christus, sondern an die allgemeine, auf die Erscheinung Christi vorbereitende Wirksamkeit des uranfänglichen Logos in der Welt überhaupt.

V. 5. möchte ich in seiner Verbindung mit V. 4. so fassen: Und so (καὶ), als das Licht der Menschen, schien (leuchtete) der Logos in der Finsterniß.

Des Lichtes Natur ist zu leuchten (φαίνειν), Licht zu verbreiten. Sein natürlicher Gegensatz und Gegenstand ist die Finsterniß. Es will und soll diese durchdringen, und so vertreiben. Wie φῶς ist auch ἡ σκοτία ein ethischer Begriff, und bezeichnet als Abstractum hier die Gesammtheit, nicht die Einzelheit der Menschen (ἐσκοτισμένοι), sofern die Menschheit von Irrthum und Sünde beherrscht wird, sittlich und bewußter Weise nicht aus Gott ist. Joh. leugnet den göttlichen Zug, den göttlichen Saamen in der Menschheit von Natur nicht. Aber in der historischen Entwicklung der Menschheit sind immer nur Einzelne empfänglich für das göttliche Licht, s. V. 12., die Gesammtheit, Masse ist finster, liebt die

Finsterniß mehr, als das Licht, 3, 19. und liegt im Bösen, 1 Joh. 5, 19.

Das Präsens *φαίνει* drückt nicht zeitlos das Eigenschaftliche des Lichtes aus, sondern das Factum des Leuchtens. Aber es ist kein rhetorisches historisches Präsens, sondern soll die fortwährende leuchtende Thätigkeit des Logos in der Weltgeschichte von Anfang an ausdrücken. Dabey mag Joh. vorzugsweise an die alttestam. Offenbarungsreihe gedacht haben, aber nicht ausschließlich. Denn er kennt nach 12, 52. 10, 16. auch eine vorbereitende Offenbarung in der Heidenwelt.

Καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ [1]) *οὐ κατέλαβεν*, — mit diesem auch rein historischen Satze schließt Joh. die allgemeine Betrachtung des Logos.

In dem Bisherigen ist *καὶ* immer nur rein verknüpfend gebraucht worden, von Sätzen, welche auf- und aus einander folgen, ohne Gegensatz. So könnte man denken, es zeige auch hier an, daß das *ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε* eben nur daraus folge, daß das Licht in der Finsterniß, seinem Gegensatze, scheine. Aber, um das Verhältniß der beyden Sätze richtig zu bestimmen, fragt sich vorerst, was heißt *οὐ κατέλαβε*?

Καταλαμβάνειν ist ursprünglich und im Allgemeinen, etwas erfassen, ergreifen, in Besitz nehmen, so geistig, wie leiblich. Die Bedeutung des geistigen Ergreifens, Begreifens, Verstehens u. s. w. ist bey den Classikern außer Zweifel. Ist doch *κατάληψις* schlechthin der Begriff. Um aber gleich den Hellenistischen Sprachgebrauch festzustellen, so gebraucht Philo das Wort sowohl von der sinnlichen Wahrnehmung, als dem geistigen Begreifen, dem Begreifen des *νοητὸν* durch die *νόησις* [2]). Vergl. auch

1) Die Lesart *αὐτὸν* B. 13. u. a., aus V. 11. und 12. entstanden, zeigt richtig an, daß Joh. sich das Licht und Leben allerdings als persönlichen Logos dachte.

2) S. de nom. mut. §. 1. und 2.

Sir. 15, 1. von dem Erfassen der Weisheit. Das Medium steht AG. 4, 13. 10, 34. von dem erfahrenden Verstehen u. s. w. Joh. insbesondere liebt λαμβάνειν von der geistigen Annahme und Aneignung als bildlichen Ausdruck für πιστεύειν.

Vergleichen wir nun die augenscheinlichen nächsten Parallelen V. 10. 11. 12., so ist durch den Zusammenhang, wie durch den Sprachgebrauch, den allgemeinen und den besonderen Johanneischen, vollkommen gerechtfertigt, den Satz so zu verstehen: die Finsterniß hat das in ihr scheinende Licht nicht aufgenommen, nicht erkennend und ergreifend sich angeeignet. Johannes hätte eben so gut ἔλαβε V. 12. gebrauchen können, aber das Compositum κατελ. verstärkt den Begriff der aufnehmenden Thätigkeit, entsprechend etwa unsrem ergreifen, während das παραλαμβάνειν V. 11. mehr die Idee der persönlichen Aufnahme, wie die eines Gastfreundes, ausdrückt.

Wenn wir nun hiernach die Verbindungspartikel καὶ näher bestimmen wollen, so fragt sich, wie sich Joh. das Leuchten des göttlichen Lichtes in der menschlichen Finsterniß gedacht habe, ob so, daß es in der Natur des göttlichen Lichtes liegt, die Finsterniß erhellen zu wollen, und in der Natur der Finsterniß, das Licht begierig aufzunehmen und sich so in dem Lichte aufzuheben, oder so, daß von der Finsterniß als dem reinen Gegensatze des Lichtes nichts anderes zu erwarten sey, als Widerstand? Johannes hat das Letztere bestimmt 3, 19., und in anderer Art auch sonst ausgedrückt. Ja er findet eben in diesem natürlichen Gegensatze eine beruhigende Erklärung von der Erscheinung des Widerspruchs gegen Christus in seinem Volke. In diesem Falle wäre die Verbindung der Sätze diese: Da der erleuchtende Logos in der Finsterniß schien, so war es natürlich, daß er keine Aufnahme fand. Allein dieser Gedanke ist im Vorhergehenden gar nicht motivirt oder vorbereitet. Da Joh. den schöpferischen Logos als die

göttliche Lebens- und Lichtkraft schildert, so ist eher der Gedanke zu erwarten, daß der göttliche Logos, wie das schöpferische Leben von Allem, so auch die heilige Kraft und Macht sey, alle Finsterniß zu erleuchten. Ist dieß der natürliche Gedankengang, so kann Joh. das οὐ κατέλαβε nur als abnorme geschichtliche Erscheinung betrachtet, und das καὶ nur adversativ gedacht haben, so daß in einer mehr periodischen Satzverbindung δέ, oder ἀλλὰ stehen würde. Dieß schließt nicht aus, daß Joh. es der Natur der Finsterniß gemäß fand, dem Lichte zu widerstreben. Nur ist dieser Gedanke hier nicht unmittelbar ausgedrückt.

Die meisten Griechischen Ausleger [1]) und einige neuere, z. B. L. Bos [2]), und neuerdings noch Schultheß [3]), verstehen das κατέλαβεν von dem feindlichen Ergreifen, Ueberwältigen, Unterdrücken, so daß Johannes sagen würde, die Finsterniß habe das scheinende Licht nicht unterdrückt oder zu unterdrücken vermocht [4]). Der Gebrauch des Wortes in der Bedeutung des feindlichen Ergreifens, Gefangennehmens, des Befallens z. B. von Krankheiten, des Ueberfallens von der

1) Origenes Tom. 2. §. 21. 22. Καὶ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς, διώκεται μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ καταλαμβάνεται δέ. Er schwankt aber in der näheren Bestimmung des Sinnes. Wenn er denselben so faßt, daß die träge Finsterniß dem schnellen, feinen Lichte nicht folgen könne, so nimmt er καταλαμβάνεται, wie Röm. 9, 30. 31. Aber er sagt auch, wenn das Licht die Finsterniß verfolgen wolle, so müsse diese, sobald sie sich dem Lichte feindlich nahe, verschwinden. — Chrysostomus erklärt aber οὐ κατέλαβεν bestimmt davon, daß das Licht der Finsterniß unüberwindlich ἀκαταγώνιστον sey, οὔτε ὁ θάνατος αὐτοῦ (neml. τοῦ φωτὸς) περιεγένετο, οὔτε ἡ πλάνη. Ammonius in der Catene ἀεὶ περικρατεῖ ἡ ἀλήθεια, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος περιγίνεται τῆς ἀληθείας. Ebenso Euthymius und Theophylakt. Aber Cyrill erklärt κατέλαβεν durch ἔγνω.

2) Exercit. philol. in N. T. p. 54 sq., s. Lampe zu d. St. Auch Wetstein scheint dieser Ausleg. geneigt.

3) Der Neutestam. Logos, S. 516. und 564.

4) Schultheß so: „Das Licht leuchtet schon, denn (καί?) die Finsterniß vermochte es nicht zu erdrücken oder zu ersticken."

Nacht, ist in der classischen und biblischen Sprache unbestreitbar [1]). Die Präposition κατὰ giebt in der Composition dem Verbum oft die Bedeutung des Feindlichen. Joh. gebraucht auch selbst das καταλαμβ. 12, 35. von dem feindlichen Ergriffen- und Ereiltwerden derer, welche das Licht nicht benutzen wollen, von der Gewalt geistiger Finsterniß. Hiernach aber würde man doch unsere Stelle nur so übersetzen dürfen, die Finsterniß hat das Licht nicht überwältigt, oder gehemmt und aufgehalten, vergl. Röm. 1, 18. κατέχειν. Der Begriff der Unterdrückung oder Erstickung liegt unmittelbar nicht in dem Worte, eben so wenig, wie die von jenen Auslegern hinzugedachte Vorstellung, daß die Finsterniß nicht vermocht habe, das Licht zu ersticken.

Das Entscheidende aber gegen diese Auslegung liegt im Zusammenhange der Stelle. Offenbar sagt Joh. V. 5. von dem Logos im Allgemeinen, was er V. 10. und 11. von der historischen Erscheinung Christi wiederholt sagt, daß die Welt, die Seinigen, ihn nicht aufgenommen hätten, obwohl das Gegentheil zu erwarten gewesen wäre. Dabey versteht sich, daß er überzeugt ist, daß die Finsterniß der Welt das Licht Gottes nicht zu überwältigen vermag. Gott ist größer als Alles, also auch sein Licht, sagt Joh. 10, 29. Aber er sagt dieß hier nicht. Hier spricht er mit Wehmuth von der Erscheinung der vorchristlichen und christlichen Zeit, daß das heilige Licht von jeher und fortwährend Widerspruch von der Finsterniß erfahren habe. Dieser, fast möchte ich sagen, tragische Ton geht durch sein ganzes Evangelium, 3, 19. 12, 37 ff. u. a. und durch seinen ersten Brief hindurch. Auch Paulus läßt diesen Ton erklingen Röm. 1, 18 ff. Der tragische Gedanke des schneidenden Widerspruchs, daß die Welt, die Christus erlösen wollte, den Heiligen Gottes ans Kreuz geschlagen,

1) S. Wetstein und Raphelius zu d. St.

liegt tief in der apostolischen Weltbetrachtung, es ist ihr heiliger Schmerz. Der Zusammenhang der Gedanken des Joh. im Prolog ist offenbar dieser: Wie Christus, als er in der Welt voller Gnade und Wahrheit erschien, selbst unter seinem Volke Widerspruch und Verfolgung erfuhr, V. 11. vergl. 12, 37 ff., so wurde das göttliche Licht von jeher in der Welt nicht aufgenommen von der Finsterniß. Jene besondere, sonst so befremdliche Erscheinung erklärt sich aus dieser allgemeinen Erfahrung und Ordnung der Geschichte, daß Licht und Finsterniß einander ausschließen und verfolgen. So gehört der Satz V. 5. zu den apologetischen Elementen des Evangeliums, und ist ein allgemeines Princip derselben.

Diese Betrachtungsweise hat in ihrer populären Gestalt vollkommene Wahrheit. Der Gedanke wäre trostlos und unwahr, wenn der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß nicht bloß ein geschichtlich allgemeiner wäre, sondern ein absolut nothwendiger, kurz ein dualistischer. Aber nach Joh. ist es ein Gegensatz der sittlichen Welt, der Freiheit, der in dem Grade, in welchem die Menschen, wie sie alle können und sollen, s. V. 7. ἵνα πάντες πιστεύσωσι, sich dem göttlichen Logos gläubig zuwenden wollen, verschwindet, s. 5, 40. 8, 31 - 47. 1 Joh. 2, 8. [1]).

I, 6 — 18.

Die Erscheinung und Wirksamkeit des göttlichen Wortes, Lebens und Lichtes in Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes.

Indem Joh. zu dem historischen Christus übergeht [2]), bezeichnet er zuerst V. 6 – 8. das Verhältniß des Täufers

1) Aehnlich, aber nur in der praktischen Anwendung, faßt den Zusammenhang der Gedanken Chrysostomus zu d. St. εἰ δὲ μὴ πάντας εἶλε (τὸ φῶς), μήτε τοῦτο θορυβείτω, οὐδὲ γὰρ ἀνάγκη καὶ βίᾳ, ἀλλὰ βουλήσει καὶ γνώμῃ προσάγεται ἡμᾶς ὁ θεός.

2) So faßt den Zusammenhang Theodor v. Mopsv.: μετεληλυθὼς ἐπὶ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ υἱοῦ, τίνα ἂν εὗρεν ἀρχὴν ἑτέραν, ἢ τὰ κατὰ τὸν Ἰωάννην;

zu Christo (vergl. 1, 19 ff.), wie derselbe von Gott gesandt gewesen, nicht das wahrhaftige Licht selbst zu seyn (vergl. 1, 20.), sondern von dem Erschienenseyn desselben Zeugniß abzulegen und den Glauben an dasselbe in Allen vorzubereiten (vergl. 1, 23.).

V. 6. steht ἐγένετο ἄνθρωπος in keinem die Person des Täufers absichtlich verringernden Gegensatze gegen ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος u. s. w., sondern ist der natürliche Anfang einer Bezeichnung, die von dem Allgemeinen der historischen Erscheinung ἐγένετο ἄνθρωπος zu dem Besonderen ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ und dem Namhaften, ὄνομα u. s. w. fortschreitet. Chrysostomus nahm ἐγένετο mit ἀπεσταλμένος verbunden für ἀπεστάλη. Aber wozu diese Periphrase, und warum dann ἐγένετο und nicht ἦν? Ἐγένετο bezeichnet für sich, wie Luk. 1, 5. ἐγένετο — ἱερεύς τις — die historische Erscheinung, welche durch ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ als göttliche Sendung näher bestimmt wird, vergl. Maleachi 3, 1., weil eben hierauf die Sicherheit des Joh. Zeugnisses beruht.

V. 7. Der Zweck der Sendung des Johannes (οὗτος ἦλθεν) wird zuerst allgemein, εἰς μαρτυρίαν, dann bestimmter, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, angegeben. Er sollte Zeugniß geben von dem wahrhaftigen Lichte, dem Messias, nemlich, daß er erschienen sey in der Welt, unter den Seinigen, daß der Menschgewordene Logos unter den Menschen wohne, s. V. 15. 26. 31. Μαρτυρία ist, wie V. 19. 32. 34., das Zeugniß von der Wirklichkeit einer Thatsache, einer Erfahrung, nicht die Belehrung über etwas im Allgemeinen, auch nicht die Verkündigung. Dieß letztere ist τὸ κήρυγμα. Das Zeugniß des Johannes beruhete nach V. 33. auf einer göttlichen Offenbarung. Der Zweck dieses Zeugnisses war, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ, d. h. durch ihn, den Täufer [1]),

1) Grotius sagt δι' αὐτοῦ nempe τοῦ φωτὸς, scilicet in Deum. Aehnlich Semler. Aber die regelmäßige Construction nöthigt,

sollten Alle, welche ihn hörten, zum Glauben an das erschienene, wahre Licht zubereitet werden, s. V. 23. *Πιστεύσωσι* steht schlechthin von dem Glauben an den Messias. Man kann dabey aus dem nächsten Zusammenhange *εἰς τὸ φῶς* (s. 12, 36.) hinzudenken.

V. 8. Des Täufers Beruf war nur, von dem Messianischen Lichte zu zeugen, nicht es selbst zu seyn. Daher V. 7. *ἵνα πιστ. δι' αὐτοῦ*, nicht *εἰς αὐτόν*.

Ἵνα μαρτυρήσῃ ist nicht von dem aus V. 7. wiederaufzunehmenden *ἦλθεν*, sondern dem nächstvorhergehenden *ἦν* abhängig. Aehnlich ist 9, 3. 13, 18. So möchte wohl die Construction des *ἵνα* mit *εἶναι* überhaupt geltend gemacht werden können, in der Bedeutung des Sollens. Aehnlich wäre *εἶναι* mit *εἰς τὸ* und dem Infinitiv Luk. 5, 17.

V. 9. Auch der von Gott gesendete Täufer war ein Licht, ein erleuchtender Lehrer, s. 5, 35., aber er war nicht das Messianische Licht vorzugsweise, *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*. Das *ἀληθινὸν* ist bey Johannes die Vollkommenheit, das urbildliche, ewige, himmlische Wesen der Dinge im Gegensatze gegen die unvollkommenen irdischen Abbilder oder Nachbilder, z. B. 6, 32. 15, 1., vergl. Luk. 16, 11. So ist Christus das urbildliche, ewige Licht des Logos, gleichsam das Licht selbst [1]), der Täufer Johannes nur ein abgeleitetes, mitgetheiltes, vorbereitendes.

Einige Lat. Auctoritäten (Ver. bey Blanchini, Mart. bey Sabatier) verknüpfen V. 9. mit V. 8. durch ein hinter erat eingeschobenes enim. Andere (Brixiens.) machen die Verbindung durch autem. Beyde Lesearten, rein exegetischer Art, haben keine Auctorität. Bey dem unperiodischen Character dieser ersten Sätze ist jede genauere Verbindung

---

δι' αὐτοῦ auf den Täufer, den Bezeugenden, zu beziehen. Die Relation des *πιστεύειν εἰς θεὸν* ist hier fremd.

1) Euthym.: *Κυρίως, φῶς. Τὸ τοιοῦτον σχῆμα τοῦ λόγου* (Redefigur) *τὸ καθ' ὑπεροχὴν ἀσύγκριτον ὑποφαίνει.*

des Satzes mit dem vorhergehenden unwahrscheinlich. Auch die sonst scheinbare Conjectur von R bey Bowyer, ὅτι einzuschieben vor ἦν, und so den ganzen Satz zu einer näheren Bestimmung des ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τ. φωτὸς zu machen, ist wider den bisherigen Styl des Prologs. Müßte dann nicht auch ἦν unmittelbar zu ἐρχόμενον gesetzt werden? Aber wie ist die Verbindung beyder Sätze zu fassen? Die Entscheidung hängt von der näheren Bestimmung der Construction des Satzes ab, die wegen des zweydeutigen ἐρχόμενον streitig ist. Auf den ersten Anblick scheint am natürlichsten, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον mit πάντα ἄνθρωπον zu verbinden. Die Alten wenigstens vermissen dabey den Artikel vor ἐρχόμενον nicht; wiewohl, wenn ἄνθρωπον fehlte, und alle Zweydeutigkeit vermieden werden sollte, der Artikel stehen müßte. Aber ohne Anstoß construiren so schon Origenes [1]), die Peschito, Chrysostomus, Cyrill [2]), Theophylakt und Euthymius. Durch die Vulgata ist dann diese Construction auch in die Luther. Bibelübersetzung [3]) gekommen, und unter den älteren Auslegern etwa bis auf Grotius herrschend [4]). Der Sinn des so construirten Satzes wird in der Regel so bestimmt: Das war das wahrhaftige Licht (Vulgata: erat lux illa vera), welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, d. i. geboren wird. Dr. Paulus faßt das Letztere so: „jeden Menschen, der irgendwo geboren wird." Man vertheidigt diese Auslegung durch Vergleichung der Rabbinischen Formel בּוֹא בָעוֹלָם, geboren werden, oder Mensch werden, so daß כָּל בָּאֵי עוֹלָם

---

1) Tom. 20. ed. Lomm. Vol. 2. p. 274.

2) Cyrill nemlich löst es so auf: ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σοφίας — ἐντίθησι φῶς.

3) In der ersten Ausgabe, 1522.

4) Vergl. Schott, Comment. de loco evang. Ioan. Cap. 1, v. 9 - 14. in den Opusc. acad. Vol. I. p. 1 - 54.

so viel ist, als alle Menschen [1]). Johannes, meinte man, folge auch sonst, 18, 37. vergl. 16, 21. 28. 12, 46., diesem Sprachgebrauche. Auch scheint der Gedanke, daß das wahrhaftige Licht alles, was Mensch wird, erleuchte, an sich wahr und dem Zusammenhange nicht widersprechend. Dagegen aber ist Folgendes zu bemerken: Nach der Rabbinischen Formel hätte Johannes schreiben müssen, *πάντα ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*. Denn niemahls fügt diese das überflüssige אדם (*ἄνθρωπος*) oder dergleichen hinzu. Aber kennt nur Joh. überhaupt jenen Rabbin. Sprachgebrauch? In der einzigen Stelle, die einigen Schein hat, 18, 37., *εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*, ist das Letztere keine reine Wiederholung von *γεγέννημαι*, sondern, wie die Vergleichung von 3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. lehrt, der bestimmtere Ausdruck der Erscheinung, der Sendung Christi zu seinem Amte. Gesetzt, Joh. verbände *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* mit *πάντα ἄνθρωπον* in dem angegebenen Sinne, was für ein höchst müssiger und durch ein eingeschobenes irgendwo nur willkührlich bedeutsamer gemachter Zusatz [2])! Und was für eine Construction? Will man nicht etwa dem *ἦν* ganz willkührlich eine besondere Emphasis geben [3]), so hat der Satz ohne die Ergänzung eines Demonstrativums vor *ἦν* weder Vollständigkeit noch Haltung. Ergänzt man aber etwa *τοῦτο*, so wird V. 9. mit V. 8. (*οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*) in einen Gegensatz gebracht, der, wenn ihn Johannes gemeint hätte, auch bestimmter ausgedrückt wäre.

---

1) S. Lightfoot, Schoettgen zu d. St. und Buxtorf Lexic. Talmudic. unter בוא.

2) Oder will man mit Euthymius die ganz und gar leere Emphasis einschieben: *εἰς τὸν ἀληθῆ κόσμον τῶν ἀρετῶν*?

3) Etwa, wie Euthymius, der die Stelle so faßt: *ἦν ἀεί, κατὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν ἀνωτέρω 1, 1 - 5. θεολογίαν. ὡς μὲν οὖν θεὸς, ἦν ἀεί· ὡς δὲ ἄνθρωπος, ἤρξατο τοῦ εἶναι.*

So ist allein richtig, wie schon Theodor von Mopsv. gethan zu haben scheint [1]), ἐρχόμενον mit ἦν τὸ φῶς zu verbinden. Diese Verbindung ist, da ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον bestimmt als Zwischensatz heraustritt, leicht und sicher zu erkennen [2]).

Bey dieser Construction des Satzes ist aber eine zwiefache Auslegung denkbar. Entweder man nimmt ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον als periphrastisches Präteritum, oder wegen des sonst futurisch gebrauchten ἐρχόμενον als ein relatives Futurum.

Je nachdem man der einen oder der andern Structur folgt, wird der Sinn und Zusammenhang von V. 9. bis 14. wesentlich ein anderer [3]).

Nach classischem Sprachgebrauch wäre ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Futurum (erat venturum) unmöglich. Auch im N. T. wäre dieß das einzige Beyspiel. Aber der eigenthümliche neutestam. Gebrauch des ἐρχόμενος, η, ον, von dem Zukünftigen, — z. B. Mark. 10, 20. ὁ αἰὼν ἐρχόμενος, vergl. Luk. 18, 30. Joh. 16, 13. 18, 4. τὰ ἐρχόμενα, Apok. 1, 4. 8. 4, 8., wo es

---

1) In der Catene zu V. 10. nemlich sagt er: εἰπὼν τὸ, Ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον, περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καλῶς ἐπήγαγεν τὸ, Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, ὥστε δεῖξαι, ὅτι τὸ Ἐρχόμενον πρὸς τὴν διὰ σαρκὸς εἶπεν φανέρωσιν.

2) Auf keinen Fall kann die Getrenntheit des ἐρχόμενον von ἦν uns bestimmen, mit F. Socin und Schmalz ἐρχόμενον mit ὃ φωτίζει so zu verbinden, daß der Sinn dieser ist: das Licht, — welches alle Menschen erleuchtet, da es in die Welt kam, oder indem es in die Welt kommt. Auch so wäre ἐρχόμενον εἰς τ. κ. eben so müssig, als schleppend und unklar dazu, und die Schwierigkeit, das für sich stehende ἦν ohne Demonstrativum zu construiren, wäre nicht beseitigt. Noch weniger kann man sich zu der gewaltsamen Umstellung des Satzes, die Benoit vorschlägt, entschließen: τὸ φῶς, ὃ ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἦν τὸ ἀληθινόν.

3) Vergl. hier besonders Dr. Bleeks vortreffliche Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lückeschen Commentar. Erste Abth. Aus Kap. 1. und 2. in den Theol. Studien und Kritiken. 1833. Heft 2. S. 414 ff.

in der Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als reines Futurum steht, — scheint die Ausnahme hier zu entschuldigen, ja zu empfehlen. Dazu kommt, daß ὁ ἐρχόμενος fast technisch von dem zukünftigen Messias gebraucht wird, z. B. Matth. 11, 4. Luk. 7, 19. 20. AG. 19, 4. Joh. 6, 14. 11, 27., in welchen beyden letzteren Stellen es, wie hier, mit εἰς τὸν κόσμον verbunden ist. Hiernach würde man den Satz so fassen können: Das wahre Licht sollte erst kommen, war das kommensollende, noch nicht gekommene. Dafür scheint endlich auch der Zusammenhang der Sätze von V. 10 - 14. zu sprechen. Denn, da erst V. 14. bestimmt gesagt wird, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, so könnte man denken, alles Vorhergehende sey von der Wirksamkeit des Logos vor seiner Menschwerdung in Jesu Christo zu verstehen, also von dem im alten Bunde verheissenen und geweissagten, und auch zur Zeit, als der Täufer zu zeugen anfing, noch nicht öffentlich erschienenen φῶς ἀληθινόν [1]).

Allein bey allem Scheine müssen wir diese Auslegung doch verwerfen.

Denn, was zuerst den Sprachgebrauch betrifft, so ist die technische Messianische Formel, ὁ ἐρχόμενος, auf Ps. 118, 26. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου zurückzuführen (s. Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Matth. 23, 39.). Hiernach ist ὁ ἐρχόμενος nicht irgend ein zukünftiger, sondern der bestimmte, den Weissagungen gemäß kommende (kommensollende) Messias, und steht deßhalb eben so regelmäßig als nothwendig mit dem Artikel. Da der Artikel fehlt, so findet diese Formel auch hier keine unmittelbare Anwendung, um so weniger, da sie wesentlich an dem Masculinum zu haften scheint. Gesetzt aber, Joh. hätte nach jener Formel geschrieben τὸ ἐρχόμενον, so würde der Satz so lauten: Es war das wahre Licht, welches alle

1) S. Kuinöl und Olshausen.

Menschen erleuchtet, dasjenige, das da kommen sollte, das erwartete, verheissene. Damit aber würde ein im Zusammenhange durchaus fremder, ja unnützer Gedanke entstehen. Indeß könnte Joh. dem allgemeineren neutest. Gebrauch des ἐρχόμενος für ἐλευσόμενος oder ἐσόμενος, gefolgt seyn, und man könnte den Satz wegen des Zusammenhanges mit V. 6 – 8. von der unmittelbar nächsten Zukunft verstehen, davon, daß das wahrhaftige Licht, als Johannes zeugte, noch nicht erschienen, aber im Begriff war zu erscheinen. Aehnlich wird ἔρχεται Joh. 4, 23. 5, 23. von dem eben eintretenden und zum Theil noch bevorstehenden gebraucht, vergl. 1, 15. 27. 30., ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος. Aber zweytens der Zusammenhang der Stelle führt, genauer betrachtet, gerade zur entschiedenen Verwerfung jener Auslegung. Wenn V. 9. gesagt werden sollte, entweder der Täufer sey nicht das wahre Licht selbst (V. 8.) gewesen, weil dieses damahls noch zukünftig, oder erst im Begriff gewesen sey zu erscheinen, oder der Täufer sey εἰς μαρτυρίαν erschienen, um auf die nächst bevorstehende Erscheinung des Messianischen Lichtes vorzubereiten, so würde in beyden Fällen ein sehr unklarer und im ersten Falle ein fast müssiger Gedanke entstehen, auch in beyden Fällen, besonders in dem letzten, die genauere Verbindung der Sätze nicht fehlen dürfen. Allerdings ist erst V. 14. von der Menschwerdung, der historischen Erscheinung des Logos bestimmt die Rede. Wenn man nun daraus schließt, daß alles Vorhergehende auf das Seyn und Wirken des Logos vor seiner Menschwerdung bezogen werden müsse, daß also, wie Johannes V. 1 – 5. das uranfängliche Seyn und Wirken des Logos überhaupt, so V. 6 – 9. die nahe Zukunft desselben im Fleische zur Zeit des Täufers schildere, in Verbindung mit seinem Walten in der alten Zeit überhaupt V. 10., und unter den Juden insbesondere V. 11 – 13.: so ist dieß zwar sehr scheinbar und gefällig, wird aber durch eine genauere Erörterung der einzelnen Sätze

V. 10. 11. 12. 13., so wie des ganzen Gedankenganges entschieden widerlegt. Denn V. 11 - 13. kann schon wegen des τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ V. 12., von der alttestamentlichen Wirksamkeit des Logos gar nicht verstanden werden, sondern nur von dem historischen Christus. Ferner, versteht man V. 10. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν von dem Daseyn des Logos in der Welt überhaupt, so würde der ganze Vers eine eben so müssige, als unklare Wiederholung von V. 1 - 5., namentlich V. 4. und 5. seyn. Müßte man nun deßhalb jene Worte von der historischen Erscheinung des Logos verstehen, so würde dadurch gegen das futurascirende ἦν — ἐρχόμενον V. 9. ein Gegensatz hervortreten, der dem Zusammenhange der Verse 9 - 13., wie ihn eben jene Auslegung bestimmt, geradezu widerspräche, oder Joh. müßte willkührlich hin und herfahrend bald von der historischen Erscheinung des Logos, bald von der Wirksamkeit desselben vor seiner Menschwerdung, also eigentlich zusammenhangslos geschrieben haben.

So werden wir auf alle Weise zu der entgegengesetzten Auslegung (ἦν — ἐρχόμενον für ἦλθεν) getrieben. Diese rechtfertigt sich aber zunächst durch den Zusammenhang des Prologs.

Offenbar ist V. 6., 7. und 8. von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Christi vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugnisse des Täufers die Rede. Wenn nun V. 11., 12. und 13. von der bestimmten Messianischen Wirksamkeit des Logos unter den Juden nach seiner Menschwerdung verstanden werden muß, so kann in den dazwischenliegenden Sätzen V. 9. und 10. nur eine entsprechende Darstellung des historischen Kommens und Daseyns des wahrhaftigen Lichtes in der Welt enthalten seyn. Nur so entsteht von V. 6. an ein natürlicher Fortschritt der Gedanken. Die Sätze V. 9 - 14. scheinen in einer Art von Steigerung, vom Allgemeinen zum Besonderen, die zur Zeit des Täufers bereits geschehene Er-

scheinung des Logos näher zu bestimmen, so, daß Johannes anknüpfend an V. 5., (daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen habe,) von V. 6. an zeigt, daß, obgleich der von Gott gesendete Täufer von dem eben wirksam hervortretenden wahrhaftigen Lichte, dem erschienenen Logos, gezeugt habe, und dieser wirklich in der durch ihn geschaffenen Welt gewesen sey, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja selbst in seinem Eigenthume, dem Jüdischen Volke habe er keine Aufnahme gefunden. So geht von V. 5. ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Joh. sich V. 12. und 13. zu der mehr heiteren Betrachtung der andern Seite seiner evangelischen Darstellung wendet, daß es bey der Erscheinung des Logos doch nicht ganz an Gläubigen gefehlt habe, und daß diese die volle Wirksamkeit desselben, nemlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes, erfahren haben. Darnach drückt er V. 14. mit voller Freude die Art der Erscheinung des Logos, (des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον V. 9., des εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ V. 10.) bestimmter aus, nemlich, daß der Logos in sichtbarer, menschlicher Persönlichkeit, als eingeborener Sohn voll göttlicher Herrlichkeit, voll Gnade und Wahrheit, erschienen sey.

Ist dieß der natürliche, innerlich fortschreitende Zusammenhang, so bleibt nur übrig, das ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον V. 9. als Präteritum in diesem Zusammenhange philologisch zu rechtfertigen und näher zu bestimmen. Der periphrastische Gebrauch des ἦν mit dem Particip des Präsens statt des Präteritums ist, zumahl bey den späteren Profanscribenten nicht selten [1]). Im N. T. steht dieser Gebrauch fest, 2 Kor. 5, 19. Mark. 2, 18. 15, 43. AG. 8, 28. 21, 3. und in uns. Evang. 1, 28. u. a. m. Ἦν ἐρχόμενος kommt weiter freylich im N. T. nicht vor. Aber die Analogie ist entschieden genug und

1) S. Winers Grammatik S. 328 f.

der Gebrauch so weit klar, daß man bestimmt sagen kann, die periphrastische Formel stehe nicht aoristisch für ἦλθεν V. 11., sondern imperfectisch als *tempus relativum*, wie de Wette es hier ganz richtig bezeichnet. Nemlich, als Johannes erschienen war, von ihm zu zeugen, da kam eben das wahrhaftige Licht in die Welt, war im Begriff hervorzutreten.

Tholuck wendet gegen diese Auslegung immer noch ein, daß ἐρχόμενον von ἦν zu weit getrennt sey. Aber dem äußeren Raume nach ist z. B. Mark. 2, 18. ἦσαν und νηστεύοντες nicht viel näher verbunden, und überhaupt kommt es in den Griechischen Structuren nicht hierauf, sondern nur darauf an, ob das Zusammengehörige sich auf eine unzweydeutige Weise zusammenfindet. In unsrem Falle stört zwar der Zwischensatz, aber der Mangel des Artikels vor ἐρχόμενον giebt eine sichere Anzeige. — Was den Einwurf Tholucks betrifft, daß in solchen Constructionen das voranstehende verb. subst. einen Nachdruck zu haben pflege, der hier fehle, so weiß ich erstlich nicht, ob der Nachdruck hier so ganz fehlt, wenn ἦν ἐρχ. als Präteritum zu nehmen ist, und sodann möchte ich fragen, worin z. B. Mark. 2, 6. und 18. der Nachdruck des vorangestellten ἦσαν liege?

Ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ist epexegetischer Nebensatz zu τὸ ἀληθινόν. Als φῶς ἀληθινὸν (τοῦ κόσμου 8, 12.) erleuchtet der Logos ohne Ausnahme Jeden, der ihn aufnimmt.

V. 10. Das ἦν — ἐρχόμενον V. 9. näher bestimmend als wirkliches Daseyn in der Welt, fährt Joh. so fort: Der welterleuchtende Logos (αὐτὸν οὐκ ἔγνω) war in der Welt (erschienen), und die Welt war durch ihn geworden, 1, 3., aber dennoch erkannte sie ihn nicht. Der Satz, nach Hebräischer Art unperiodisch, stellt in den beyden ersten Kommaten in einer Art von Steigerung neben einander, was die Welt hätte bestimmen müssen, den er-

schienenen Logos zu erkennen, nemlich nicht nur, daß er in der Welt erschienen war, also der Welt erkennbar seyn mußte, sondern auch, daß die Welt, weil durch ihn gemacht, als sein Werk auch das Bewußtseyn von ihm, die natürliche Fähigkeit hatte, ihn zu erkennen. So bildet das dritte Komma den Gegensatz gegen die beyden ersten, und das zweyte καὶ ist adversativ, vergl. V. 11.

Ὁ κόσμος, der Inbegriff alles Geschaffenen, Daseyenden außer Gott, ist synonym mit πάντα V. 3. Darin ist der Logos an sich nicht begriffen, die Welt ist sein Werk. Aber er erscheint in ihr, als der Erscheinungswelt. So ist ὁ κόσμος Ende V. 9. und die beyden ersten Mahle V. 10. zu verstehen. In jenem κόσμος aber ist von Natur die erkennende Creatur, insbesondere die Menschheit begriffen. Diese in ihrer Allheit wird von Joh. ebenfalls ὁ κόσμος genannt. So wird τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων 1, 4. und τὸ φῶς τοῦ κόσμου 8, 12. gleichbedeutend. In diesem Sinne sagt Joh. hier, die Welt habe den Logos nicht erkannt, obwohl sie ihn habe erkennen können und sollen. Aber eben sofern sie ihn nicht erkannt hat, wird ὁ κόσμος für Johannes ein ethischer Gegensatz, der Inbegriff der unwissenden, von Gott entfremdeten Menschen, gleichbedeutend mit ἡ σκοτία. Da die Welt in diesem Sinne dem Principe des Fleisches, (d. h., eben der vergänglichen Erscheinungswelt,) nicht dem himmlischen, göttlichen Princip folgt, so entsteht der Ausdruck εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, 8, 23., gleichbedeutend mit ἐκ τῶν κάτω, oder ἐκ τῆς γῆς 3, 31. Aber in diesem bestimmteren ethischen Gegensatze kann κόσμος — οὐκ ἔγνω schon darum hier nicht stehen, weil es sich sonst zu wenig an das unmittelbar vorhergehende κόσμος anschließen würde.

V. 11. Schon die Alten (Ammonius, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt) kennen eine doppelte Auslegung von τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι. Theophylakt sagt, ἢ τὸν ὅλον κόσμον νοήσεις, ἢ τὴν Ἰουδαίαν, ἣν ἐξελέξατο

ὡς σχοίνισμα κληρονομίας καὶ εἰς μερίδα καὶ ὡς περιουσιασμὸν αὐτοῦ. Aber keiner der Alten entſcheidet, ja Auguſtin verbindet ſogar beyde. Erſt Erasmus [1]) entſcheidet beſtimmt für die letztere. Schon Beza und Calvin rechtfertigen dieſe auf eine Weiſe, daß man ſich wundern muß, daß ſie ſeitdem nicht allgemein herrſchend geworden iſt. Aber ſelbſt noch neuere Ausleger, Kuinöl, Schott [2]), Meyer, ziehen vor, unter τὰ ἴδια die Welt oder die Erde, das Haus, das Eigenthum des Logos, und unter den ἴδιοι die Menſchen zu verſtehen. Tholuck hält beyde Auffaſſungen für gleich berechtigt. Aber Zuſammenhang und Sprachgebrauch müſſen für und wider eine entſcheiden. Kuinöl, bey τὰ ἴδια οἰκήματα oder δώματα ergänzend, beruft ſich auf den poetiſchen Ton des Prologs, der die Erde ein Eigenthum des Logos zu nennen erlaube, weil die Hebräer geliebt hätten, die Erde, die Welt mit einem künſtlichen Hauſe zu vergleichen [3]). Aber weder kann die vermeintliche Poeſie des Prologs die ſo entſtehende unnütze Wiederholung des Gedankens V. 10. entſchuldigen, noch darin ein Grund für jene Auslegung liegen, daß V. 4. und V. 9. der Logos ein Licht für alle Menſchen genannt wird. Nach Meyer ſoll der Begriff des τὰ ἴδια durch V. 10. ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγένετο beſtimmt werden, als die Welt. Allein nirgends wird ſonſt die Welt das Eigenthum des Logos, des nach V. 9. und 10. doch bereits erſchienenen, genannt; auch folgt dieß an ſich nicht aus der Idee der Weltſchöpfung durch den

---

1) Paraphr.: Illud magis mirandum, quod quum peculiariter ad suam gentem venisset, cui tot prophetarum oraculis fuerat promissus Messias etc., tamen — non est receptus a suis.

2) De loco evang. Ioan. I, 9 - 14. Opusc. Tom. 1. p. 26 sq.

3) Schott vergleicht Jeſ. 40, 12 - 14. Prov. 8, 22 - 30. Hiob 28, 20 - 27. Aber dieſe Stellen beweiſen gar nichts für jene Bedeutung von τὰ ἴδια. Eher hätte man ſich auf 2 Moſ. 19, 5. (Pſ. 24, 1. 50, 12.) 5 Moſ. 10, 14. und dergl. berufen können, wo Gott die Erde und den Himmel ſein nennt.

Logos. Meyer gewinnt scheinbar dadurch einen Fortschritt der Gedanken, daß er ἦλθε V. 11. von dem öffentlichen Auftreten des Logos, ἦν V. 10. von dem sich schon Befinden in der Welt versteht. Aber wenn sich auch ἦλθε so deuten ließe, was ich bezweifle, müßte dann nicht eben dieser Begriff und sein Gegensatz deutlicher markirt seyn? Früher wenigstens vertheidigte Tholuck diese Auslegung dadurch, daß sie besser in diesen Zusammenhang der Ideen passe, weil doch auch das folgende ὅσοι nicht bloß auf die Israeliten zu beziehen sey. Aber erschien der Logos in Christo nach Johannes nicht zunächst unter den Juden, und gab es, so lange der Herr auf Erden wandelte, eine andere ἐκλογὴ aufnehmender Kinder Gottes, als unter den Juden? Aber selbst wenn V. 12. eine allgemeinere Beziehung hätte, so würde daraus immer noch nicht folgen, daß τὰ ἴδια und ἴδιοι die Menschen seyen, sofern sie „vermöge ihres gottverwandten Bewußtseyns oder durch den Besitz des φῶς dem Logos mehr angehören, als andere Wesen." So seltsam mittelbar hat Johannes doch V. 4. die Menschen nicht bezeichnet. Können nun οἱ ἴδιοι auch die nicht seyn, welche dem Logos innerlich verwandter sind, als andere, also die Kinder Gottes im natürlichen oder weiteren Sinne, weil diese ihn dann aufgenommen haben würden (vergl. 13, 1.), so folgt, daß τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) hier theils in einem engeren Sinne, als die Menschen, theils in einem mehr äußeren Sinne, als die Kinder Gottes es sind, das dem Logos besonders Zugehörige oder sein Eigenthum bezeichnet. Was ist dieß nun? Sir. 24, 7 ff. wird der Weisheit, dem Analogon des Logos, von Gott eine Wohnung (κατασκήνωσις) gegeben und ihr gesagt: in Jakob sollst du wohnen und in Israel dein Eigenthum, Erbtheil haben, κατακληρονομήθητι! So ist das alttestam. Gottesvolk (ὁ λαὸς δεδοξασμένος, ἡ μέρις κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ Sirach 24, 12., ὁ λαὸς περιούσιος Exod. 19, 5 ff.) das besondere Eigen-

thumsvolk der göttlichen Weisheit. In demselben Sinne nennt Joh. das alttestam. theokratische Volk das besondere Eigenthum τὰ ἴδια des Logos, worin derselbe von jeher als göttliche Offenbarung besonders wirksam war, und welches ihm deßhalb besonders angehört. Zu diesem seinen Eigenthumsvolke kommt der Logos wirklich, tritt darin auf, aber selbst dieses (das Volk im Ganzen) 12, 37 ff. nimmt ihn nicht auf. So wird fortschreitend die Welterscheinung des Logos in ihrer besonderen historischen Nationalität näher bestimmt, nicht ohne Beziehung darauf, daß seine Erscheinung den Weissagungen gemäß unter einem Volke geschah, welches ihn ersehnt und erwartet hatte, ihn also um so mehr hätte aufnehmen müssen.

Παραλαμβάνειν bezeichnet ausdrucksvoller und bildlicher, als λαμβάνειν, wie 14, 3. die persönliche Aufnahme, vergl. zu V. 5.

Hält man den bisher entwickelten Fortschritt der Gedanken fest, so ist's unmöglich, V. 11. 12. 13. von den alttestamentlichen Offenbarungen zu verstehen. Auch weist das ἦλθεν V. 11. bestimmt auf eine persönliche Erscheinung des Logos hin, und die Beziehung des τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) auf die Juden setzt die alttestamentlichen Offenbarungen, wodurch eben das Volk Eigenthum des göttlichen Logos wurde, voraus. Könnte auch wohl von den alttestam. Offenbarungen gesagt werden, οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον? Das Volk nahm sie auf, freylich nicht alle gleich innerlich. Es verwarf den im Fleisch erschienenen Logos, nicht die alttestam. Offenbarung. — Endlich ist, nur wenn V. 11. von dem historischen Christus die Rede ist, V. 12. dem Zusammenhange und dem Joh. Sprachgebrauche gemäß und verständlich. Hier werden, ähnlich wie 12, 37. und 42. der Masse der verwerfenden ἴδιοι die einzelnen Annehmenden (ἔλαβον) entgegengesetzt, und von diesen wird gesagt, daß der Logos ihnen, sofern sie an seinen Namen geglaubt, die Macht gegeben habe, Kinder

Gottes zu werden. Dieß kann aber von der alttestam. Zeit durchaus nicht verstanden werden. Denn erstlich wird τὸ ὄνομα αὐτοῦ nie von dem Messianischen Namen des Logos im A. Testament, dem Christus der Weissagung gebraucht, und eben so wenig von der Messianischen Hoffnung des alten Bundes das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Dieß ist bey Joh. immer der neutestam. Glaube 2, 23. 3, 18. 20, 31. Auch wäre von der Messianischen Hoffnung des A. T. der ganze Satz nicht wahr. Denn diese Hoffnung hatten alle Juden. Zweytens wird die von dem Logos bewirkte Kindschaft Gottes (τὰ τέκνα θεοῦ) von Johannes nie dem alttestamentlichen, sondern nur dem neutestam. Glaubensleben beygelegt. Zwar verstehen Einige Joh. 11, 52. τὰ τέκνα τ. θεοῦ von dem Israelit. Volke, aber offenbar meint Joh. dort alles, was außer dem Jüd. Volke, dem ἔθνος, göttliches Leben, präformirte Christliche Gotteskindschaft in sich trägt.

Die ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι, welche der erschienene Logos den Gläubigen giebt, ist nicht das Vorrecht oder die Würde der Kindschaft Gottes, das wäre nach biblischem Sprachgebrauche δόξα, sondern die Kraft und Macht dazu, gegenüber dem ἀδύνατον, dem Unvermögen des Lebens außer der Gemeinschaft mit Christo. Dieses ἔδωκεν ἐξουσίαν entspricht dem δέδωκεν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν 1 Joh. 5, 20. Aber im Zusammenhange des Prologs besteht es, vollständiger ausgedrückt, darin, daß Christus voll Gnade und Wahrheit erschienen ist und beydes mitgetheilt hat, V. 14. und 17., wie denn auch die Kindschaft Gottes eben der volle Besitz der Gnade und Wahrheit Gottes ist.

Τέκνα τοῦ θεοῦ, bezeichnet das wesentlich geistige, sittliche Verhältniß der Abstammung von Gott, der Gottähnlichkeit. Diese besteht in der Licht- und Lebensgemeinschaft mit Gott, welche, wie alle Finsterniß (Sünde und

Irrthum), so auch allen Tod (Unseligkeit) ausschließt. Darin empfängt der Mensch in wahrer Erkenntniß und Liebe Gottes die Wahrheit und Gnade und somit das selige Leben. Von Natur, durch natürliche Geburt, ist kein Mensch ein Kind Gottes in diesem Sinne; er wird es erst durch die Geburt von Oben, aus Gott, womit an die Stelle des Princips der σὰρξ das Princip des gottbewußten, göttlichen πνεῦμα tritt. In Christo, dem eingeborenen Sohne, als dem menschgewordenen Logos, ist die Geburt von Oben und die natürliche Eins. Darin besteht seine Einzigkeit, sein unbedingter Vorzug vor den Kindern Gottes, welche es eben deßhalb erst durch ihn werden. Sie werden es durch ihn, indem sie an seinen Namen glauben, d. h. sich ihm, als dem Lichte der Menschen, dem erschienenen Logos voll Gnade und Wahrheit, vertrauensvoll zuwenden, ihn in dieser wesentlichen Würde (ὄνομα) anerkennen. Dieser Glaube ist wie die nothwendige Bedingung (τοῖς πιστ. nachdrucksvoll als ausschließliche Bedingung hervorgehoben), so der wesentliche Anfang der Kindschaft Gottes. Der Gläubige ist eben als solcher schon ein Kind Gottes. Diese Kindschaft ist eine mit dem Glauben und der Liebe unendlich werdende, sich vollendende 1 Joh. 3, 2., ihr Ideal, ihre Vollendung ist die Christliche Aehnlichkeit mit Gott. Aber wie sie schon mit der leisesten Regung des Glaubens, ja mit der Glaubensgeneigtheit, der Sehnsucht, gesetzt ist, so ist sie auch wiederum die Bedingung (der göttliche Saame σπέρμα 1 Joh. 3, 9.) des Glaubens, wodurch der Mensch bewußt und bestimmt in die Gemeinschaft Christi eintritt. 8, 47. So kann sie auch außer dem Jüdischen Volke, in der ganzen Menschheit, gedacht werden.

Johannes hat bey den ὅσοι im Gegensatz gegen V. 11. (δέ) zunächst an die ἐκλογὴ der Juden gedacht, weil Christus selbst zunächst unter diesen wirkte, aber je mehr er den Messias als das Licht der Menschen, der Welt überhaupt, betrachtete, desto näher lag im Hintergrunde

seiner Seele die Beziehung der ὅσοι auf die ἐκλογὴ aus der Welt überhaupt.

Die Vorstellung eines Sohnes Gottes, einer Kindschaft Gottes war den Juden nicht fremd. Sie dachten, indem sie sich als Volk Gottes Söhne Gottes nannten, gewiß an keine physische Geburt aus Gott. Das Verhältniß galt auch ihnen als ein ethisches. Aber es war, wie ihr ganzes theokratisches Verhältniß, aufgegangen in das physische der menschlichen Abstammung von Abraham 8, 33. 41., und damit ein ungeistiges und beschränktes geworden. Auch die heidnische Welt kannte Göttersöhne, aber nur im Sinne einer polytheistischen Naturreligion. Mag man hierin von dem universalhistorischen Standpuncte der heutigen Zeit eine dunkle Präformation der Christlichen Idee der Menschwerdung Gottes finden, Johannes denkt daran nicht. Nur gegen die Jüdische Vorstellung von der fleischlich geborenen Kindschaft Gottes 8, 33. 41. Matth. 3, 9. bestimmt er das τέκνα θεοῦ γενέσθαι V. 13. näher, als ein rein sittliches und allgemeines Verhältniß, freylich nur negativ, aber hinreichend gegen jede Einmischung einer physischen Abstammung.

V. 13. Wenn Irenäus drey Mahl so liest, qui — — natus est, ὃς — ἐγεννήθη, so daß V. 13. eine nähere Bestimmung der Sohnschaft Christi ausdrückt, und Tertullian (de resurr. carn. 19. 24.) diese Lesart so sehr für die echte hält, daß er die andere οἳ — ἐγεννήθησαν für eine Valentinianische Corruption erklärt, so ist dieß nur ein Beweis, wie gedankenlos die ältesten Väter zum Theil den neutest. Text behandelt haben. Der Zusammenhang gestattet keine andere Lesart, als die von den Auctoritäten hinlänglich geschützte οἳ — ἐγεννήθησαν. Jene ist offenbar nur aus einer willkührlichen Anwendung des Spruches auf Christi übernatürliche Geburt (Iren. 3, 18. 21. ed. Grabe) entstanden.

Durch dreyfache Negation οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ

θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός wird die natürliche leibliche Geburt und Abstammung von dem Begriff der Kindschaft Gottes ausgeschlossen. Sind die coordinirenden Negationen οὐκ — οὐδὲ — οὐδέ regelmäßig [1]) gebraucht, so wird, ähnlich, wie Matth. 6, 26. und 12, 19. die erste mehr allgemeine Negation οὐκ ἐξ αἱμάτων durch die folgenden auf eine synonyme Weise nur näher bestimmt oder deutlicher gemacht. Dann sind aber diejenigen Auslegungen falsch, welche, als hätte Joh. die disjungirenden oder spezialisirenden Negationen οὔτε — οὔτε gebraucht, den Begriff der leiblichen Geburt (ἐξ αἱμάτων) in seine wesentlichen Elemente dichotomisch zerlegen, entweder so [2]), daß οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς den weiblichen, οὐδὲ ἐκ θελ. ἀνδρὸς den männlichen Antheil, oder so [3]), daß jenes die mehr bewußtlose Fleischeslust, dieses den mehr bewußtseynvollen Willensact in der Zeugung bezeichnen soll.

Aber wie überhaupt kein Grund ist, von der regelmäßigen Bedeutung des οὐδὲ — οὐδὲ in dieser Stelle abzuweichen, so ist gegen die erstere Auslegung insbesondere zu bemerken, daß ἡ σὰρξ an sich nie das Weib oder Weibliche bedeutet, weder im classischen noch biblischen Sprachgebrauche. Vergebens beruft man sich mit Augustin auf Genes. 2, 21 ff. Ephes. 5, 29. Neuere fügen noch Jud. 7. hinzu. In allen diesen Stellen hat σὰρξ nur eine mittelbare und entfernte Beziehung auf den Begriff des Weibes. Aber eben so wenig liegt im neutestam.

1) S. Winers Grammat. §. 59, 6.

2) Augustin, Theophylakt, (aber nur so, daß er sagt, ἴσως δὲ, ἐπεὶ ποτὲ μὲν εὑρίσκεται ἡ γυνὴ πρὸς συνουσίαν εὐκατάφορος, ποτὲ δὲ ὁ ἀνὴρ, διὰ μὲν τοῦ θελήματος τ. ἀνδρὸς τὴν τοῦ ἀνδρὸς λαγνείαν ἐδήλωσε, διὰ δὲ τοῦ θελήματος τῆς σαρκὸς τὴν τῆς γυναικός.) Erasmus führt nur die Erklärung von Augustin an, ohne sie zu billigen. In der Paraphrase befolgt er sie nicht. Eben so Nik. Zeger und Schott.

3) Dieß ist die Ansicht von Bleek, Bemerkungen u. s. w. S. 421 f. Aehnlich Theophylakt, p. 514. in dem Cod. Paris.

Sprachgebrauch und im Zwecke der Stelle, von dem θέλ. σαρκὸς, dem mehr bewußtlosen, das θέλ. ἀνδρὸς, das mehr bewußte Princip zu unterscheiden. Da beyden θέλημα zugeschrieben wird, so wird auf beyden Seiten gleichviel oder am Ende auch gleichwenig Bewußtseyn gedacht.

Einige beziehen ἐξ αἱμάτων auf das, was, wie Dr. Paulus sich ausdrückt, beyde Eltern zur Entstehung des Kindes beytragen, also auf die Kindschaft der Natur, und verstehen die zweyte Negation von dem Entschlusse zur zweyten Ehe, also zur Stiefkindschaft, die dritte aber von der Kindschaft durch Adoption. Aber wenn auch für den einfachen Ton der Stelle diese Deutung nicht zu künstlich oder gelehrt wäre, so gestattet schon der Sprachgebrauch Ephes. 2, 3. durchaus nicht, die zweyte Negation auf die Stiefkindschaft zu beziehen, und eben so wenig kann ohne nähere Bestimmung in der dritten die Adoption liegen. Eben so übergelehrt, möchte ich sagen, ist die Auslegung, welche den Begriff der Ehe, insbesondere der Jüdischen, zum Grunde legt und die verschiedenen rechtmäßigen und verbotenen Arten derselben, welche damahls vorkommen konnten, in den einzelnen Negationen angedeutet findet [1]).

Auf die richtige Auslegung führt Euthymius, indem er sagt: εἰπὼν δὲ, ὅτι οὐκ ἐξ αἱμάτων, ἐπήγαγε φανερώτερον, ὅτι οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός· εἶτα καὶ τοῦτο τελεώτερον ἐφηρμήνευσε, προσθεὶς, ὅτι οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός· αἷμα γὰρ καὶ σάρξ, ὁ ἀνήρ, θέλημά δὲ νῦν νοεῖ τὴν ἐπιθυμίαν, (τὴν συνουσίαν).

Οὐκ ἐξ αἱμάτων verneint die natürliche, leibliche, überhaupt menschliche Geburt oder Abstammung, nach Griechischem Sprachgebrauche, wonach αἷμα, im Singular, wie σπέρμα, metaphorisch für γένος, γενεά steht,

1) S. Lampe Comment. zu d. St. Am eigenthümlichsten ist unter diesen übergelehrten Auslegungen die von Lightfoot, Hor. hebr. zu d. St., der die einzelnen Sätze auf die verschiedenen Arten, wie die Juden glaubten, daß die Israelitische Kindschaft Gottes (Proselytismus) entstehe, bezieht.

sowohl von dem einzelnen erzeugenden und auch abstammenden Subjecte, als collectivisch von der Verwandtschaft der Familie, des Stammes und Volkes. Das Blut ist nach der Ansicht der Alten Element und Sitz des leiblichen menschlichen Lebens und seiner Fortpflanzung, im Gegensatz gegen das geistige, göttliche. Völlig entsprechend ist der Lateinische Gebrauch von sanguis. Aber wie dem Hebräischen דָּם jene metaphorische Bedeutung fremd ist, so auch dem αἷμα der alttestam. Gräcität. Desto häufiger folgen Philo [1]) und Josephus [2]) dem classischen Gebrauche. Aber das N. T. hielt sich wieder überwiegend an das mehr Hebräische σπέρμα in demselben Sinne. Αἷμα als Ausdruck der leiblichen Abstammung findet sich nur in unsrer Stelle und AG. 17, 26., wofern hier nicht statt ἐξ ἑνὸς αἵματος bloß ἐξ ἑνὸς zu lesen ist, in welchem Falle unser Johanneisches ἐξ αἱμάτων ein alt- und neutestam. ἅπαξ λεγόμενον wäre.

Von einem ähnlichen Gegensatze zwischen der äußeren leiblichen Verwandtschaft und der inneren, geistigen, sittlichen, sagt Mark-Aurel 2, 1.: τεθεωρηκὼς — — τὴν τοῦ ἁμαρτάνοντος φύσιν, ὅτι μοι συγγενὴς οὐχὶ αἵματος ἢ σπέρματος τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ νοῦ καὶ θείας ἀπομοίρας μέτοχος, und Philo de nobilit. §. 2. τὸ συγγενὲς οὐχ αἵματι μετρεῖται μόνον, — ἀλλὰ πράξεων ὁμοιότητι καὶ ἤθρα τῶν αὐτῶν. Aber höchst selten, wenn nicht einzig, ist der Gebrauch des Plurals ἐξ αἱμάτων in unsrer Stelle. Man hat den Plural, um ihn nicht bedeutungslos werden zu lassen, entweder in Beziehung auf die genealogisch-theokratische Denkweise der Juden von der Vielheit der theokratischen Vorfahren (geniti sanguine maiorum, erklärt Bretschneider in s. Lexikon), oder wenigstens von der Dualität der menschlichen

1) S. Loesner, Observatt. e Philone ad Act. 17, 26.
2) S. Krebs, Observatt. e Joseph. zu derselb. St.

Eltern, (so ich selbst in der zweyten Auflage), zu erklären gesucht. Allein der ersteren Erklärung widerspricht eben so sehr der Zusammenhang der Stelle, denn darin liegt nur der Gegensatz der menschlichen und göttlichen Geburt überhaupt, als der Sprachgebrauch, denn erweislich kommt der Plural *αἵματα* in dieser Bedeutung nicht vor, und wenn z. B. Philo sagt: *αἱ ἐκ προγόνων ἀφ᾽ αἵματος αὗται λεγόμεναι συγγενείαι*, so müssen *πρόγονοι* und *αἷμα* an sich zu verschieden seyn, um in dem, zumahl artikellosen, Plural *αἵματα* zusammen zu wachsen. Liegt nun darin schon eine Bedenklichkeit auch gegen die Erklärung des Plurals von den Eltern, so wird diese durch eine genauere Erörterung des Sprachgebrauchs noch unwahrscheinlicher.

Der Plural *αἵματα* ist der classischen, wie der biblischen Gräcität nicht fremd. Aber die alttestamentliche wenigstens gebraucht ihn, dem Hebr. דָּמִים entsprechend, im historischen, wie poetischen Style, ohne bemerkbaren Unterschied wie den Singular, nur von dem Morde, der Blutschuld [1]). Die classische Gräcität hat den Plural vorzugsweise in dem poetischen, besonders tragischen Styl, regelmäßig, wie die LXX, nur in der Bedeutung des Mordes, der Blutschuld, auch ohne einen bestimmten Unterschied zwischen dem Singular und Plural [2]). In einer einzigen Stelle gebraucht Euripides den Plural von der leiblichen Abstammung, nemlich Jon 692 f. ed. Dind. 705 f. ed. Herm. Der Text lautet nach Dindorf:

ἔχει δόλον τύχαν θ᾽ ὁ παῖς
ἄλλων τραφεὶς ἀφ᾽ αἱμάτων.

---

1) S. Trommii Concord. u. *αἷμα*.

2) S. Aeschyl., Coeph. 60. 278. ed. Blomf. vergl. d. Glossar. p. 117. Aber Plato de legg. 9. p. 872. hat *ἡ τῶν συγγένων αἱμάτων τιμωρὸς δίκη ἐπίσκοπος* u. s. w., vielleicht mit dem Plural die verschiedenen Fälle der Blutrache in abstracto andeutend. Aehnlich wäre dann Cicero pro Rosc. Am. 24.: magnam possidet religionem paternus maternusque sanguis.

Zumahl nach einer Bemerkung Augustins zu unsrer Joh. Stelle über den ungewöhnlichen Lat. Plural ex sanguinibus in seiner Uebersetzung, den er in Schutz nimmt, indem er sagt, ex *sanguinibus* enim homines nascuntur *maris* et *foeminae*, könnte man geneigt seyn, den Plural bey Euripides und in unsrer Stelle von beyden Eltern zu verstehen. Aber, was Augustin sagt, ist nur ein Erklärungsversuch aus Noth und Abstraction, nicht aus grammatischem Wissen und Gebrauch. Der Zusammenhang der freylich dunklen Euripideischen Stelle fordert ἄλλων — ἀφ' αἱμάτων entweder von der fremden Mutter zu deuten, oder richtiger von der fremden Abstammung überhaupt, im Gegensatz gegen das παλαιοῦ γ' ἐκ γένους αὐτόχθονος der Erechthiden v. 787., so daß der Plural collectivisch für den Singular, der eben so gut stehen könnte, nach Analogie des Plurals αἵματα vom Morde, gebraucht zu seyn scheint, vielleicht um den Begriff der fremden Abstammung abstracter auszudrücken [1]), oder in Folge einer unbekannten etymologischen Grundbedeutung von αἷμα, wodurch Singular und Plural für die Bedeutung indifferent werden. Sonach hätten wir auch in unsrer Stelle ἐξ αἱμάτων ganz im Sinne des Singulars zu nehmen. Ob die feyerlichere Sprache des Prologs den poetischen Plural unwillkührlich herbeygezogen, oder ob Joh. dabey die Absicht hat, das Abstracte der menschlichen leiblichen Abstammung durch den Plural auszudrücken, will ich nicht entscheiden. Aber der Ausdruck ist rein classisch und so wenig biblisch-griechisch, daß nicht befremden kann, wenn Johannes, um den Gegensatz der leiblichen menschlichen und der Geburt aus Gott auch für die mehr an die biblische Sprache Gewöhnten verständlich auszudrücken, aus dem Hebräischen Sprachgebrauch hinzufügt οὐδὲ ἐκ θελή-

1) Vergl. über den classischen Gebrauch des Plurals in solchen Fällen Bernhardi wissenschaftl. Syntax, S. 63 f.

ματος σαρκός. Σὰρξ ist nach Hebr. Sprachweise, was nach Griechischer αἷμα, der irdische, animalische Lebensstoff, das leibliche Lebensprincip der Fortpflanzung, im Gegensatz gegen das πνεῦμα s. Joh. 3, 6. Und so bezeichnet θέλημα σαρκὸς das sinnliche Gelüst, vergl. Eph. 2, 3., den sinnlichen Fortpflanzungstrieb im Gegensatz gegen das θέλ. τοῦ πνεύματος oder τοῦ θεοῦ. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß Euthymius irrt, wenn er bey dem θέλ. σαρκὸς an die combinirte Hebr. Formel σὰρξ καὶ αἷμα denkt. Darin aber hat er Recht, daß οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἑρμηνευτικῶς hinzugefügt ist. Vielleicht wollte Johannes damit nur wieder das Hebr. ἐκ θελ. σαρκὸς durch eine synonyme Griechische Formel Griechischen Lesern deutlich machen. Allein das wäre fast zu viel Deutlichkeit, zu viel sprachliche Rücksicht. So scheint es, da sich irgend ein wesentlicher Begriffsunterschied nicht entdecken läßt, als ob Joh. die ihm zu Gebote stehenden synonymen Formeln häufe, um die Verneinung der leiblichen, menschlichen Geburt auf's allseitigste auszudrücken, also aus rhetorischem Interesse [1]). Auf jeden Fall aber steht ἀνὴρ hier nicht im Gegensatz gegen das Weib, sondern echt Griechisch für ἄνθρωπος im Gegensatz gegen Gott, welcher allgemeine Begriff und Gegensatz nicht bloß in der bekannten Formel πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε liegt, sondern auch im Singular ἀνὴρ liegen kann [2]).

In dem positiven Gegensatze ἀλλ' ἐκ θεοῦ —, der keine Definition seyn soll, wird die Tautologie dadurch fast aufgehoben, daß Johannes, nachdem er den Begriff τέκνα τ. θεοῦ durch die vorangehenden negativen Gegensätze näher bestimmt hat, nun auf die unmittelbare Verursachung Gottes selbst zurück geht, das Verhältniß der Kindschaft Gottes als ein reales, nicht etwa nur bildliches, darstellend. De Wette bemerkt, daß das erste ἐκ den Stoff bezeichne, das zweyte und dritte die mittelbare, das vierte die unmittelbare Ursache. Aber wenigstens in der Reflexion des

1) So stellt Mark-Aurel a. a. O. αἷμαν. und σπέρμαν. nur rhetorisch zusammen.
2) S. Passow unter d. W. ἀνήρ, und Vig. Herm. 722.

Johannes haben diese Unterschiede gewiß nicht gelegen. Da auch αἷμα als Erzeugungsprincip gedacht wird, so drückt das ἐκ alle vier Mahle eben nur die unmittelbare Ursache der Erzeugung aus, die unmittelbare Abstammung.

V. 14. Die Structur hängt von der Lesart πλήρης ab. Da diese hinlänglich beglaubigt ist, so sind die Worte καὶ ἐθεασάμεθα bis παρὰ πατρὸς Parentheſe, und πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. mit ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν zu verbinden. So construirte schon Origenes [1]). Erasmus [2]) aber, um dieser hartscheinenden Construction zu entgehen, schlug vor, πλήρης mit dem folgenden Satze V. 15. zu verbinden. Dieß wäre aber noch härter. Eine solche Inversion des attributiven Adjectivs ist dem Joh. Style fremd. Auch wäre der so entstehende Gedanke mit V. 16. u. 17. in Widerspruch. Denn hiernach ist πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. durchaus auf den eingeborenen Sohn zu beziehen, in keiner Art auf Johannes. Bey aller Einfachheit doch zu Parentheſen geneigt, verträgt der Joh. Styl auch leicht eine Structur, wie die ist, welche πλήρης mit ἐσκήν. verbindet. Der logische Zusammenhang aber macht nothwendig, das V. 16. u. 17. besonders ausgeführte πλήρ. χάρ. κ. ἀληθ. auf den Hauptgedanken ἐσκήν. ἐν ἡμῖν zu beziehen, nicht auf den Nebensatz κ. ἐθεασ. u. s. w. Auch weist ἐκ πληρώματος αὐτοῦ V. 16. darauf hin, daß Joh. sich den eingeborenen Sohn selbst als πλήρης χάρ. κ. ἀληθ. gedacht hat, nicht seine δόξα, welche ja eben in jener Gnaden- und Wahrheitsfülle besteht. So würde also auch die Lesart πλήρη, zu δόξαν bezogen, auch wenn sie besser beglaubigt wäre, und eine noch leichtere Construction gewährte, doch schon den Zusammenhang und die Joh. Denkweise gegen sich haben. Aber nur Cod. D und ein späterer Cod. 5. lesen πλήρη. Aus Irenäus adv. haer. 1, 1. 18. sieht man wohl, daß die Valentinianer, namentlich Ptolemäus, πλήρης auf δόξαν bezogen haben, aber daß sie auch πλήρη gelesen haben, sagt Irenäus nicht, eher das Gegentheil andeutend. Er selbst aber las nur πλήρης. Eben so

1) In der Catene zu d. St. 2) In d. Annotat.

Cyrill wenigstens im Commentar. Hat dieser sonst πλήρη gelesen, so ist seine Auctorität schon durch seine Inconstanz gebrochen. Noch weniger beweisen die späteren Scholien des Maximus etwas, und Theophylakts nicht sowohl Lesart, als auslegende Beziehung des πλήρης auf δόξα. Augustin liest irgendwo [1]) einmahl pleni, was zu μονογενοῦς bezogen einigen Schein hätte. Aber in seiner Uebersetzung stand plenum (verbum), was er mit den übrigen Lat. Vätern in seinen Tractaten über das Joh. Evangelium constant befolgt.

Die lose Verbindung des Verses mit dem vorhergehenden durch καὶ wird von den Griech. Auslegern Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt in unmittelbarer Verknüpfung mit V. 13. näher so bestimmt, als stände γὰρ und enthielte die Menschwerdung des Logos den Grund der Macht der Kindschaft Gottes unter den Menschen. Aber eine solche Verbindung würde Joh. auch näher durch γὰρ oder ὅτι bestimmt haben, vergl. V. 16. Der bisherige Zusammenhang führt gar nicht auf eine solche Verknüpfung, sondern darauf, daß V. 14. die Erscheinungsweise Christi steigernd näher bestimmt werden soll, so daß καὶ eben nur diesen Uebergang oder Fortschritt bezeichnet. Der Logos, will Joh. sagen, kam nicht nur in sein Eigenthum u. s. w., sondern erschien sichtlich und wohnte unter uns.

Von der herrschenden und allein richtigen Construction des Satzes, wonach ὁ λόγος das Subject ist, wie V. 11 und 10., und σὰρξ das Prädicat, weicht nur Schultheß ab, welcher σὰρξ als Subject in der Bedeutung der Menschheit nimmt, und so den Satz gewinnt: Die Menschheit (im Gegensatz gegen Gott V. 1., der von aller Ewigkeit an sich und durch sich der λόγος war, λογικὸν τὸ ὅλον,) wurde erst in der Zeit durch Mittheilung ὁ λόγος, λογικὴ im Vollmaaße, vom Logos ganz durchdrungen, u. s. w. Aber weder Grammatik noch Zusammenhang gestatten diese Paradoxie.

1) Nach Griesbach aber habe ich diese Lesart in Augustins Werken nach den Indices nicht finden können.

Euthymius erklärt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο durch ἄνθρωπος ἐγένετο, im Allgemeinen richtig, und gewiß hätte auch Johannes im Griechischen Style so geschrieben. Aber der Hebraisirende Ausdruck σὰρξ ἐγένετο, in dieser Art einzig, bedarf einer genaueren Erklärung. Aehnliche Formeln zur Bezeichnung derselben Sache finden wir bey Johannes 1 Joh. 4, 2., wo es von Jesu Christo heißt: ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, ferner bey Paulus 1 Tim. 3, 16. ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, und Röm. 1, 3. γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα im Gegensatze gegen ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, Philipp. 2, 7. und 8. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, endlich Hebr. 2, 14., wo von Christo gesagt wird, er sey, wie alle andern Menschen, αἵματος καὶ σαρκὸς theilhaftig gewesen. Hiernach bezeichnet offenbar σὰρξ ἐγένετο die reale menschliche Erscheinung des λόγος. Σάρξ, בָּשָׂר, nemlich mit σῶμα verwandt, gleichsam der Stoff des organischen Menschenleibes (σῶμα), in sofern aber verschieden davon, wie denn wohl schwerlich gesagt worden wäre, ὁ λόγος σῶμα ἐγένετο, bezeichnet das menschliche Sinnenleben, als Bedingung oder Element der sichtbaren Erscheinung, im Gegensatz gegen das unsichtbare πνεῦμα, aber mit Einschluß der sinnlichen ψυχή. Da aber σάρξ zunächst der Gattungsbegriff des Menschlichen überhaupt ist, im Gegensatz gegen das Göttliche, so darf man nicht unmittelbar übersetzen, der Logos wurde ein Mensch, sondern er wurde Mensch, d. h. er trat ein in die Erscheinung und Form des menschlichen Lebens, als eines sinnlich wahrnehmbaren [1]). Allerdings ist die Individualität die nothwendige Bedingung der Realität des menschlichen Lebens, und so muß auch Johannes den Fleisch gewordenen Logos als ein menschliches Individuum

1) Vergl. Dav. Schulz, die christl. Lehre v. heil. Abendmahl, S. 94 ff

gedacht haben. Aber weder σάρξ noch ἡ σάρξ bezeichnet das menschliche Individuum als solches. Man kann fragen, warum Johannes so ungewöhnlich schrieb — σὰρξ ἐγένετο? Olshausen meint, „weil er die menschliche Natur in ihrer Schwachheit und Bedürftigkeit darstellen, und den Gedanken anregen wollte, daß das Wort Fleisch geworden, um das Fleisch zum Geiste zu erheben; die Formel ἄνθρωπος ἐγένετο würde ausdrücken, daß der Erlöser ein Mensch gewesen sey, wie die Vielen, nicht, daß er die gesammte menschliche Natur in einer erhabenen, umfassenden Persönlichkeit repräsentire als zweyter Adam." Aber dieß liegt weder im Ausdrucke, noch im Zusammenhange der Stelle. Offenbar hatte Joh. in seiner Sprache keinen anderen Ausdruck, um das Menschliche rein als solches, und dasjenige Moment zu bezeichnen, wodurch der Logos, an sich unsichtbar, in die sinnliche Erscheinung eingetreten und so den Menschen in menschlicher Gestalt unmittelbar nahe gekommen sey. Weder konnte er in diesem Zusammenhange an die menschliche Schwäche und Bedürftigkeit, noch an die repräsentative Bedeutung Christi als zweyten Adams denken, welcher letztere Begriff dem Joh. ganz fremd ist, sondern eben nur als Hebr. Ausdruck der Bedingung oder Form, unter der etwas menschlich erscheinbar oder sichtbar wird, gebraucht Joh. σάρξ ganz so, wie Röm. 2, 28. 29. dem ἐν κρυπτῷ und ἐν πνεύματι dem innerlich verborgenen, das ἐν τῷ φανερῷ und ἐν σαρκί das in die äußere Erscheinung tretende entgegen gesetzt wird. Dieß ist freylich ganz Hebr. Ausdrucksweise, mit der man höchstens des Athenienſischen Sophisten Secundus (unter dem Kaiser Hadrian) frappanten Ausspruch, der Mensch sey νοῦς σεσαρκωμένος, und die Schönheit sey σεσαρκωμένη εὐτυχία [1]), vergleichen könnte.

1) S. Secundi Athen. Philos. Sententiae 7. 14. in d. Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia ed. Orellius. Tom. 1. p. 218. 224. Wenn σεσαρκωμένος in beyden Stellen mehr seyn

Johannes bezeichnet die menschliche Erscheinung des Logos noch bestimmter als eine bleibende, unter den Menschen wohnende durch ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, ähnlich, wie es von der Weisheit Baruch 3, 37. heißt, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη, und Sirach 24, 8., ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου, καὶ εἶπεν· ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον! Der Ausdruck ἐσκήνωσεν hat nichts damit zu thun, daß der Leib die Hütte σκήνωμα des Geistes genannt wird, aber für die Bedeutung des Wohnens überhaupt, vergl. Apok. 12, 12. 13, 6., scheint er zu gewählt. Die Vergleichung mit Sir. 24, 8. 9. 3 Mos. 26, 11. 12. Ezech. 43, 7. 37, 27. Apok. 7, 15. 21, 3. führt darauf, den Ausdruck gewissermaßen technisch zu nehmen, d. h. auf die שְׁכִינָה (שָׁכַן σκηνοῦν), oder das Wohnen Gottes unter den Menschen, die göttliche Einwohnung zu beziehen. Dieß ist ein bestimmter Messianischer Begriff der Zeit. Wie wir früher gesehen haben, wird dem Logos und der Weisheit Gottes vorzugsweise die Schechina zugeschrieben, ja Logos und Schechina identifizirt. Diese Beziehung unsrer Stelle ist um so wahrscheinlicher, da der wesentlich zur Schechina gehörige Begriff der δόξα, כְּבוֹד יי, der eigentliche Inhalt der Schechina [1]), gleich darauf folgt [2]).

Johannes hatte den erschienenen Logos in jener Herrlichkeit (seiner Gnaden- und Wahrheitsfülle) selber gesehen, s. 1 Joh. 1, 1 ff. Zu dieser Erinnerung durch das ἐσκή-

---

soll, als mit Fleisch bekleidet, so folgt Secundus einem späteren durch Christliche Begriffe schon bedingten Sprachgebrauche. Mir ist aber gewiß, daß in beyden Stellen das Wort mit der verächtlichen Behandlung des Irdischen, die in den confusen (ob echten?) Sentenzen des Mannes herrscht, zusammenhängt.

1) S. Bertholdt, Christolog. Iudaeorum, p. 120. Buxtorf, Lexic. rab. talm. p. 2394.

2) Vergl. über diesen Begriff vorzüglich J. Andr. Danzii Comment. Schechina cum piis cohabitans ad illustrandam cohabitationem Christi suis promissam, Ioh. 14, 23. in Meuschen N. T. ex Talmude illustratum, p. 701 sqq.

νωσεν ἐν ἡμῖν besonders aufgeregt, unterbricht er den Gang der Rede, freudig bezeugend, wie er und alle, welche die Erscheinung erlebt, in jener Schechina die δόξα geschauet hätten, als die δόξα des eingeborenen Sohnes. Die δόξα, כָּבוֹד, schlechthin, ist in der heil. Schrift vorzugsweise die Offenbarungsmajestät oder Herrlichkeit Gottes, symbolisch im A. T. dargestellt in dem Lichtglanze, wovon Jehova in seiner Erscheinung umgeben ist Exod. 24, 17., und womit er das Heiligthum erfüllt Exod. 40, 34 ff. Diese δόξα stellt sich dar in allem, worin sich das göttliche Wesen irgendwie besonders offenbaret [1]). So giebt es eine δόξα der Engel, der Seligen, der Kinder Gottes. Und wie dieselbe ihre Stufen hat, so ist die höchste Stufe die Dora des eingeborenen göttlichen Sohnes, die eigenthümliche Messianische, vergl. 2, 11. 12, 41. 17, 5. 22. 24. Hierauf bezieht sich der näher bestimmende Zusatz δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Ueber ὡς bemerkt Euthymius richtig, ἐνταῦθα τὸ ὄντως δηλοῖ, deutlicher Chrysostomus: οὐχ ὁμοιώσεως, οὐδὲ παραβολῆς, ἀλλὰ βεβαιώσεως καὶ ἀναμφισβητήτου διορισμοῦ· ὡσανεὶ ἔλεγεν· ἐθεασάμεθα δόξαν, οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα τῶν πάντων βασιλέως θεοῦ. Aber die Vergleichung fehlt nicht ganz, nur wird die Erscheinung mit ihrer Idee verglichen und entsprechend gefunden [2]). Jene δόξα wird zunächst äußerlich geschauet (ἐθεασάμεθα) in den Werken Christi, worin er sie offenbaret. Aber sie in den Erscheinungen wahrhaft zu erkennen, dazu gehört ein gläubiges Gemüth, ein Aufnehmen des Logos. Die Andern sehen und erkennen sie nicht, s. 12, 37 ff.

Die Auszeichnung des υἱὸς τοῦ θεοῦ durch μονογενὴς ist dem Johannes ausschließlich eigen, und findet

1) Ebenso wird dieß von der Schechina behauptet, s. Buxtorf a. a. O.
2) S. Winers Grammatik. 559.

sich auch nur in den eingefügten Reflexionen, 1, 18. 3, 16. 18., vergl. 1 Joh. 4, 9. Man kann daran die Joh. Rede zum Unterschiede von den ursprünglichen Worten Christi erkennen. Der Ausdruck ist symbolisch wie *υἱὸς τ. θεοῦ*, und muß auch im Zusammenhange mit diesem Grundbegriffe verstanden werden. Im N. T. ist *μονογενὴς* nach herrschendem Sprachgebrauche der Einziggeborene, das einzige Kind, Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. und selbst Hebr. 11, 17., sofern Isaak der einzige Sohn Abrahams von der Sarah war, vergl. Tob. 3, 15. 6, 9. 8, 12. Die Alex. Uebersetzung gebraucht es für יָחִיד, auch in der abgeleiteten Bedeutung des Geliebten, wie Ps. 22, 20., und des Einsamen, Verlassenen, wie Ps. 25, 16. Man hat dieß benutzt, um durch irgend eine Nebenbedeutung, wie die eines Lieblings oder der relativen Einzigkeit [1]), den Begriff eines übernatürlichen Sohnes Gottes abschwächend in das ganz allgemeine ethische Verhältniß der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Christo aufzulösen. Aber es ist vergebens, sich im Geiste des Johannes einen besonderen Liebling Gottes (*ἀγαπητὸς* Matth. 3, 17.), oder einen besonders Ausgezeichneten zu denken, ohne die entsprechende Natur oder göttliche Geburt, worin eben das *μονογενὲς* liegt. Nach herrschendem Sprachgebrauche und wegen der unmittelbaren Verbindung des Begriffs mit *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, muß sich Johannes unter *μονογενὴς* mehr und bestimmteres gedacht haben, als einen Liebling der Gottheit. Der Begriff ist comparativisch, in Beziehung auf die *τέκνα τ. θεοῦ*, V. 12. Diese entstehen erst durch die *ἐξουσία*, welche Christus ihnen giebt, in sofern auch erst durch den Glauben an Christus. Mit diesen verglichen ist Christus als *λόγος σὰρξ γενόμενος* ohne alle Vermittlung der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* vorzugsweise, von Natur, und

1) Paulus z. B. nimmt *μονογενὴς* für *μόνος γενόμενος* der einzig ist in irgend einer Rücksicht.

in sofern μονογενής, so daß in dieser Beziehung kein τέκνον τοῦ θεοῦ sich mit ihm vergleichen darf. Aehnlich ist das Paul. πρωτότοκος Kol. 1, 15. vergl. Hebr. 1, 6.

Παρὰ πατρὸς wird von Theophylakt [1]) zu δόξαν bezogen, aber richtiger schon von Origenes [2]), Cyrill [3]), Chrysostomus und Euthymius [4]) mit μονογενοῦς verbunden. Grammatisch scheint beydes zulässig, wiewohl bey der ersteren Beziehung ein Hyperbaton entsteht, welches durch V. 32. καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ schlecht entschuldigt wird. Es ist wahr, Johannes setzt 3, 18. μονογενὴς mit dem Genitiv (τοῦ θεοῦ), und Lukas hat in jenen Stellen den Dativ. Eben so im Buche Tobiä. Aber theils entscheidet die äußere Stellung, theils das innere Verhältniß der Gedanken für die Verbindung mit μονογενοῦς. Daß die δόξα Christi die δόξα Gottes, die göttliche, selbst sey, versteht sich mit dem Begriff υἱὸς τ. θ. von selbst, liegt auch nicht im Ausdruck παρὰ πατρός. Darin könnte nur liegen, daß die δόξα αὐτοῦ vom Vater herrühre, mitgetheilt sey, also nicht von Natur inwohnend. Dieß aber wäre hier ein durchaus fremder Gedanke, abgesehen davon, daß Beziehung und Begriff etwa durch δοθεῖσαν bestimmter hätte ausgedrückt werden müssen. Da Joh. sonst regelmäßig 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. das Genitivverhältniß des μονογενὴς zu Gott hinzufügt, so war es hier zweckmäßig, durch παρὰ πατρὸς den μονογενὴς im Gegensatz gegen jeden menschlichen μονογενὴς

---

1) Er sagt nemlich: δόξαν, οἵαν ἔπρεπε εἶναι μονογενεῖ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς φυσικῶς αὐτῷ προσοῦσαν.

2) In der Catene.

3) Er löst den Satz ὡς — — bis παρὰ πατρὸς so auf: ὁποίαν ἄν τις ὡμολόγησε πρέπειν τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς υἱῷ μονογενεῖ.

4) Euthymius liest ἀπὸ πατρός, ähnlich, wie Origenes (Tom. 4. 45. A.), der μονογενὴς erklärt durch ὡς ἀπὸ πατρός. Daraus mag die isolirte Lesart wohl entstanden seyn. Euthymius meint, durch παρὰ πατρὸς werde der Sohn Gottes von Natur dem μονογενὴς ἀπὸ μητρὸς, dem Sohne der Jungfrau gegenübergestellt.

als den Eingeborenen des himmlischen Vaters näher zu bestimmen. Daß unter *πατρὸς*, auch ohne Artikel, hier Gott zu verstehen sey, nicht wie Schultheß meint, nur vergleichungsweise irgend ein Vater, fordert der Zusammenhang, und ist nicht wider den Sprachgebrauch [1]). Aber warum schreibt Joh. nicht unzweydeutiger *τοῦ πατρὸς* oder *τῷ πατρί*? Er konnte den doppelten Genitiv vermeiden wollen. Der Dativ aber war ihm vielleicht nicht geläufig. Aber man muß gestehen, daß der Begriff durch *παρὰ* mehr hervorgehoben wird. Origenes und Euthymius gebrauchen in diesem Falle *ἀπό*, Cyrill *ἐκ*, was beydes gebräuchlicher ist, und dem im *μονογενὴς* zum Grunde liegenden Verbalbegriff entsprechender, als *παρά*. Aber *παρά τινος* bezeichnet auch das Verhältniß der Abhängigkeit, des Herkommens, der Verwandtschaft, s. Mark. 3, 21. [2]), nur nicht so bestimmt den Begriff der persönlichen Abstammung. Indeß gebraucht auch Joh. 7, 29. *παρ' αὐτοῦ εἰμι* so, daß sowohl der Begriff der Abstammung, als des Gesendetseyns darin liegt.

Πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, zu *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* bezogen, hebt nachdrucksvoll das volle so erleuchtende wie belebende Wohnen und Wirken des menschgewordenen Logos hervor.

Χάρις καὶ ἀλήθεια kann, weil absolut gesetzt, nur von der *χάρις καὶ ἀλήθεια* schlechthin, d. h. Gottes verstanden werden. V. 16. läßt Joh., indem er diesen Gedanken weiter führt, den Begriff der *ἀλήθεια* fallen. Aber schon V. 17. nimmt er ihn wieder auf, und da er auch sonst die Wahrheit als Hauptmoment in der Sendung Christi hervorhebt 8, 33. 16, 13. 17, 17. 19. u. a. m., so ist durchaus unstatthaft, durch die Figur der Hendiadyoin *ἀλήθεια* adjectivisch aufzulösen, wie dem Cyrill (*χάριν*

1) S. Winers Grammatik, S. 116.

2) Vergl. Fritzsche, Comment. zu d. St.

τελείαν καὶ ἀληθῆ) folgend, Kuinöl thut, (χάριτος ἀληθινῆς), wobey ohnehin schwer ist, sich nach Joh. Styl etwas Klares zu denken, oder was wäre nach Joh. das Gegentheil der echten Gnade?

Χάρις κ. ἀλήθεια entspricht allerdings zunächst dem Hebr. חֶסֶד וֶאֱמֶת. Dieß ist im A. T. eine häufige Bezeichnung der göttlichen Eigenschaften der Liebe (Güte, Gnade, Barmherzigkeit) und Treue, s. Genes. 24, 27. Ps. 25, 10. 36, 6. u. a. Die Alexandr. Uebersetzung hat in der Regel für חֶסֶד ἔλεος, Genes. 24, 27. aber δικαιοσύνη. Beachtenswerth ist, daß Exod. 34, 6. 7. die göttliche δόξα auf Sinai dargestellt wird als רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת πολυέλεος κ. ἀληθινός. Möglich, daß Johannes gerade diese typische Parallele des A. T. im Sinne hatte. Aber der neutestam., von Paulus häufiger, als von Joh. gebrauchte Begriff der χάρις, (nur hier V. 14. 16. 17., und 2 Joh. 3. mit ἔλεος und εἰρήνη im apostol. Gruße), hat eine bestimmte Beziehung auf die Offenbarung und Mittheilung der göttlichen Liebe ἀγάπη in der σωτηρία τ. κόσμου, in der Sendung des Sohnes zur Erlösung 3, 16. 17, 23. 1 Joh. 4, 9. Wesentlich aber damit verbunden ist die ἀλήθεια, die andere Seite der Offenbarung in Christo, nicht die Treue, Wahrhaftigkeit Gottes wie im A. T., sondern die vollkommen enthüllte Wahrheit des göttlichen Wesens und Willens, mit Ausschluß alles ψεῦδος, aller ματαιότης und Fleischlichkeit in der Vorstellung davon, vergl. 4, 24. 17, 3. 17. 1 Joh. 1, 5. u. a. Sofern nun Christus, als das Licht und Leben der Welt, die Liebe Gottes und damit zugleich sein wahres Wesen, 17, 3., daß er Geist, Licht und Liebe ist, 4, 24. 1 Joh. 1, 5. 4, 8., also das Wort, den Willen, die Gebote Gottes (den λόγος τῆς ἀληθείας, die ἐντολαὶ) vollkommen kund gethan hat, also daß Alle, welche glauben, Gnade und Wahrheit in voller Fülle empfangen, ist er πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας, vergl. V. 16 - 18. Kol. 2, 3.

V. 15. unterbricht scheinbar die Rede. Denn erst V. 16. wird πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας wieder aufgenommen und weiter erklärt. Dieser Schein darf aber nicht verleiten, den Vers mit Schultheß, für den er gar keinen Zusammenhang zu haben schien, geradezu auszustoßen [1]). Der Vers ist nicht ohne Zusammenhang mit V. 14., nicht ohne Motiv. Denn nachdem Joh. V. 14. gesagt hat, daß in Christo der Logos Mensch geworden sey, fügt er dafür das Zeugniß des Täufers hinzu, so wie er für das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας V. 16. seine und aller Gläubigen Erfahrung anführt. Hatte der Evangelist aus dem Zeugnisse des Täufers und den entsprechenden Aeußerungen Christi 8, 58. 17, 5. auf die Präexistenz des göttlichen Sohnes geschlossen, und so auf den Begriff des uranfänglichen Logos in Christo, so belegt er eben dieß mit dem Zeugnisse des von Gott gesendeten Täufers, worauf er schon V. 6. und 7. hingewiesen. Aehnlich faßt den Zusammenhang Euthymius: εἰ καὶ μὴ ἐγώ φησι δοκῶ τισιν ἴσως ἀξιόπιστος, ἀλλὰ πρὸ ἐμοῦ ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ, Ἰωάννης ἐκεῖνος, οὗ τὸ ὄνομα μέγα καὶ περιβόητον παρὰ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις u. s. w.

Ὃν εἶπον scheint anzudeuten, daß der Täufer diese Erklärung über Christus zuerst bey einer bestimmten Veranlassung gegeben (aber wohl nicht 19-28.), nachher aber öfter wiederholt hat (V. 30.). Joh. hebt sie wohl als ein Hauptresultat aus des Täufers Zeugnissen besonders hervor. Dieß laute, öffentliche (κράζειν) Zeugniß wird als abgeschlossen, vergangen gedacht, daher κέκραγε λέγων. Dem präsentischen Perfectum schließt sich das historische Präsens μαρτυρεῖ leicht an. Für οὗτος ἦν, ὃν εἶπον steht V. 30. οὗτός ἐστι, περὶ οὗ εἶπον. Auch hier haben einige

1) Billiger ist in Schulz Konject. zu d. N. T. der Vorschlag, V. 15. zwischen V. 18. und 19. zu setzen.

Auctoritäten ἐστίν. Aber ἦν ist hinlänglich beglaubigt, und drückt das Zeugniß des Täufers sammt seinem Gegenstande als vergangen aus. Der Ausspruch ist vermöge des scheinbaren Widerspruchs zwischen dem ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος — und ἔμπροσθέν μου γέγονεν ein ὀξύμωρον. Der Zusatz ὅτι πρῶτός μου ἦν ist Erklärung und zugleich Fortsetzung der witzigen Rede. Gewöhnlich folgt der Geringere dem Größeren, hier umgekehrt, will der Täufer sagen, der nach mir kommt, oder kommen (auftreten) soll, (was Chrysostomus richtig von der παρουσία κατὰ τὸ κήρυγμα versteht,) ist mir voran gekommen, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, d. h. höher gestellt, als ich. Ἔμπροσθεν nemlich, was 3, 28. von dem zeitlichen Vorangehen des Täufers in seinem Heroldsamte gebraucht wird, bezeichnet hier den Rang, das Vorangehen des Messias an Würde. Ὑπερέβη με τῇ δόξῃ καὶ μεγαλειότητι sagt Euthymius [1]), und ganz richtig vergleicht Chrysostomus, indem er es ebenfalls durch λαμπρότερος, ἐντιμότερος erklärt, Matth. 3, 11. ἰσχυρότερός μου ἐστίν.

Man hat aber gezweifelt, ob der Sprachgebrauch von ἔμπροσθεν diese Auslegung gestatte. Es ist immer schon etwas, daß die Griech. Ausleger gar kein Bedenken dabey haben. Die Lateinische, ja die allgemeine Sprachanalogie, auf die natürliche Begriffsverwandtschaft des örtlichen Voran und des Vorranges gegründet, spricht dafür. Aber es fehlt weder in der biblischen noch classischen Gräcität an unzweydeutigen Beyspielen für diesen Gebrauch des ἔμπροσθεν. Genes. 48, 20. heißt es ἔθηκε (Jakob) τὸν Ἐφραΐμ ἔμπροσθεν (לִפְנֵי) τοῦ Μανασσῆ, vergl. V. 19., und noch unzweydeutiger bey Plato, de legg. 5. 743., Εἰ δέ τις τῶν προσταττομένων αὐτόθι νόμων σωφροσύνης

1) Eben so Cyrill, der das ὀξύμωρον am klarsten auffaßt, und Theophylakt.

ἔμπροσθεν ὑγιείαν ἐν τῇ πόλει φανεῖται ποιῶν τιμίαν ἢ πλοῦτον ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν u. s. w. Vergl. ebendaselbst 1. 631. 7. 805. [1]).

Wer sich nun gleichwohl nicht entschließen kann, ἔμπροσθεν in unsrer Stelle von dem Vorrang zu verstehen, sondern dabey verharrt, daß es nach dem gewöhnlicheren Gebrauch, entsprechend dem ὀπίσω, von dem zeitlichen Vorangehen zu erklären sey, der muß, wenn er den Schlußsatz ὅτι πρῶτός μου ἦν ebenfalls von der Präexistenz versteht, diesen entweder mit Kuinöl als nachdrucksvolle Wiederholung des ἔμπρ. μου γέγ., oder mit Meyer als Begründung des ganzen vorhergehenden Satzes nehmen. Seltsam genug, versteht sich Kuinöl, um nur nicht von dem gewöhnlicheren Gebrauche des ἔμπροσθεν abzuweichen, lieber dazu, zu beweisen, ὅτι stehe hier und 8, 44. in der freylich ungewöhnlichen, Hebraisirenden Bedeutung von *certe, profecto*, entsprechend dem Hebr. אַךְ Genes. 44, 28. oder אָכֵן Genes. 28, 16. LXX. Aber Joh. 8, 44. ist ὅτι, wie hier, Causalpartikel, und in den beyden Stellen der Genesis haben die Alexandriner, ungenau übersetzend, ὅτι in dem gewöhnlichen Gebrauch nach εἰπεῖν genommen. Ist nun schon unmöglich, die Kuinölsche Erklärung sprachlich zu rechtfertigen, so scheitert sie völlig an der Unerträglichkeit selbst der nachdrucksvollsten Wiederholung in einem so kurzen ὀξύμωρον. Mit gewohnter philologischer Strenge nimmt

1) Hengstenberg bemerkt, Christologie Bd. 3. S. 489 f., mit gewohntem bitteren Eifer, die Verkennung der Beziehung auf Maleachi 3, 1. habe mich zu einer sprachwidrigen Erklärung des ἔμπροσθεν verleitet, welche ich sammt dem einzigen Beyspiele Genes. 48, 20. aus Lampe genommen hätte, der aber doch vorsichtiger sage, ἔμπρ. bezeichne in jener Stelle eben nur superiorem locum. Das Beyspiel war aus Lampe, aber meine Auslegung von den Griechen genommen. Auch versteht Lampe unter dem superior locus geradezu den Vorrang, wie der Zusammenhang seiner Erklärung zeigt. Von der entschiedenen Beziehung freylich auf Maleachi 3, 1. ahnen die Griechen und Lampe eben so wenig, als von der Sprachwidrigkeit ihrer Erklärung.

Meyer den Schlußsatz richtig als Begründung des ganzen Vorhergehenden, aber die dem ὀξύμωρον schlecht anstehende Tautologie vermag er doch auch nicht wegzuschaffen, denn er versteht ἔμπρ. — wie πρῶτος schlechthin von dem präexistirenden Logos, ohne etwa einen Unterschied zwischen dem λόγ. προφορικὸς (γέγονεν) und dem ἐνδιάθετος (πρῶτός μου ἦν) gestatten zu wollen, worin er auch Recht hat. Hengstenberg[1]) freylich meint, durch die Beziehung auf Maleachi 3, 1. die scheinbare Tautologie gänzlich beseitigt zu haben. Der Täufer nemlich sage, in Beziehung auf jene Stelle, „wo das heilige Räthsel, das er ausspricht, sich schon vorfinde": „Mein Nachfolger ist mein Vorgänger, denn er ist laut der Weissagung, derselben, welche den Mittelpunct meines Daseyns bildet, unendlich früher, als ich, — oder, derselbe, der nach dem: mein Bote folgt, ὁ ὀπίσω μου ἐρχ., ist es, der den mein Bote sendet, der also sein Vorgänger, der unendlich früher, wie er, ja wie Alles (vergl. zu πρῶτός μου, ἐν ἀρχῇ ἦν) war." — Allerdings konnte der Täufer bey der Präexistenz des Messias an Maleachi 3, 1. denken, aber ob er wirklich daran dachte? Nach der Joh. Darstellung scheint er mehr an den Jesaianischen Weissagungen gehangen zu haben. Im Ausdruck ist keine Spur der Anspielung, und in dem Gedanken keine nothwendige Beziehung auf Maleachi. Gesetzt aber, der Täufer hätte die Stelle des Maleachi im Sinne gehabt, was folgt daraus für jene tautologische Auslegung? So wenig, daß ἔμπροσθεν nach Maleachi weit mehr von dem Vorrange, als von dem zeitlichen Vorgange des sendenden Bundesengels verstanden werden zu müssen scheint. Denn, wenn auch der Bundesbote und mein Bote bey Maleachi nicht identisch seyn sollten, was mir allerdings sehr wahrscheinlich ist, so liegt doch in der Stelle nur das Verhältniß

1) A. a. O.

der Abhängigkeit des gesendeten von dem sendenden Boten, nicht die Präexistenz des letzteren.

Der Schlußsatz begründet allerdings den ganzen vorhergehenden Satz, aber doch vorzugsweise das räthselhafte ἔμπρ. μου γέγ. Wie man aber auch πρῶτός μου ἦν (πρῶτος in der Vergleichung für πρότερος) nehmen mag, von dem Vorrange oder der Präexistenz, der Sprachgebrauch gestattet beydes, so entsteht ein dem ὀξύμωρον entsprechender Sinn doch nur, wenn ἔμπρ. den Vorrang bezeichnet. Im ersten Falle würde der T. sagen, Christus sey ihm an Rang zuvor gekommen, eben weil er an sich schon der Erste war, — er wurde es, weil er es war. Spitzig genug, aber im Zusammenhange des Prologs steht πρῶτός μου ἦν in zu bestimmter Beziehung auf 1, 1 ff., um von der Würde verstanden zu werden. Nehmen wir dagegen πρῶτος von der uranfänglichen Präexistenz des Logos, so enthält der Satz den aus dem Prolog sich ergebenden Grund, warum Christus, obwohl in seiner historischen Erscheinung später kommend, doch dem Täufer voranstehe. So bekommt der Gegensatz zwischen ἦν und γέγονεν seine rechte Beziehung auf das vorweltliche Seyn und die historische Erscheinung des Logos, und das Räthselwort behält seinen spitzigen Charakter bis an's Ende, indem der scheinbare Widerspruch der historischen Erscheinung Christi gegen die Regel, daß das Vorzüglichere (z. B. der Lehrer) auch der Zeit nach vorangeht, durch das wesenhafte Verhältniß zwischen dem Menschgewordenen Logos und dem Täufer am Schluß wieder aufgehoben wird. Auf die Weise ist's ein Räthselwort mit räthselhafter Auflösung.

Aber wie? Konnte der Täufer so bestimmt im Sinne des Prologs von der Präexistenz Christi sprechen? In der synoptischen Relation Matth. 3, 11. hat der Ausspruch ganz noch die populäre Einfachheit, welche dem Täufer geziemt, dessen Prophetenthum von der Gnosis des Prologs

wohl sehr fern war. Um so mehr könnte man fürchten, wenigstens das ὅτι πρῶτός μου ἦν rühre nicht vom Täufer her, sondern von dem auslegenden Evangelisten. Indessen scheint die wörtliche Wiederholung des Ausspruchs V. 30. in einem ganz historischen Zusammenhange die Treue der Joh. Relation zu verbürgen. Die Joh. Logosidee mag dem Täufer fremd gewesen seyn, aber die Idee eines präexistenten Sohnes Gottes, worauf Stellen, wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. so leicht führen konnten, gehörte damahls wohl zur Messiaslehre derjenigen Männer, welche, wie Joh. der Täufer, sich über die gemeine Volksvorstellung erhoben. Diese Idee mag bey ihm mehr in besonderen Offenbarungsmomenten, Tiefblicken in die alttestam. Schrift (ähnlich V. 29.), hervorgetreten, als durch Gnosis erworben gewesen seyn.

V. 16. schließt sich seinem Inhalte nach an V. 14. πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας und ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ wieder an. Die periodische Verknüpfung geschieht durch καὶ nach der recepta, durch ὅτι nach so bedeutenden Zeugen, daß schon Griesbach diese Lesart in den Text aufgenommen hat. Aber die Entscheidung über diese Verschiedenheit hängt wesentlich mit der Frage zusammen, ob mit Herakleon, V. 16. und 17., oder, in diesem Falle consequenter mit Origenes [1]), V. 16. 17. 18., als Fortsetzung der μαρτυρία des Täufers, oder, ob mit Chrysostomus [2]) und Euthymius Vers 16. als wiedereintretende Rede des Evangelisten anzusehen sey? Ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν konnte nur der Evangelist, nicht der Täufer

1) Tom. 6. §. 2. sagt Orig., daß Herakleon V. 16. und 17. zur μαρτυρία des Täufers rechne, daß aber richtiger sey, auch V. 18., der davon nicht getrennt werden könne, dazu zu rechnen. Tom. 2. §. 29. sagt er dieß noch deutlicher und bestreitet die Ansicht, daß von V. 16. an Worte des Evangelisten seyen. Cyrill rechnet in der Catene wenigstens V. 16. zur Rede des Täufers. Theophylakt, der sich aber nicht deutlich erklärt, scheint dem Herakleon zu folgen.

2) Hom. 14. pag. 79.

bezeugen, vergl. 1 Joh. 1, 1 ff., und so setzt sich die Rede des Evangelisten ununterbrochen bis V. 18. fort, so in Ausdruck (μονογενὴς) wie Gedankenton nur der ausgebildeten Christlichen Erfahrung und Auffassung, wie sie dem Täufer in keiner Art eignet, entsprechend. Als Worte des Evangelisten schließt sich V. 16. am natürlichsten durch καὶ an V. 14. und 15. so an, daß Joh. zu dem Zeugnisse des Täufers für die Wahrheit von V. 14. die allgemeine apostolische und Christliche Erfahrung hinzufügt. Aber wie sollte man darauf gekommen seyn, statt dieser einfachen Verbindung durch καὶ die schwierigere mit ὅτι zu setzen? Meyer meint, um dadurch anzudeuten, daß schon hier die begründende Rede des Evangelisten anfange. Aber wenigstens Origenes hat sich dadurch nicht abhalten lassen, alle drey Sätze zu dem Zeugnisse des Täufers zu ziehen. Eher möchte ich glauben, man habe καὶ geschrieben, um nach Joh. Styl V. 14. die Rede des Evangel. von der des Täufers zu unterscheiden. Lesen wir nun mit den ältesten Zeugen ὅτι, so schließt sich der Satz unmittelbarer an V. 15. an, als Bestätigung des Zeugnisses des Täufers durch die allgemeine Erfahrung von der Gnadenfülle Christi, womit aber der Evangelist auf V. 14., d. h. auf das, was er dort von dem Schauen der δόξα des Eingeborenen in seiner Wahrheits- und Gnadenfülle gesagt hat, zurückführt. Wenn daher Euthymius sagt: Εἰπὼν, ὅτι πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ἦν, καὶ δείξας αὐτὸν πηγὴν παντὸς ἀγαθοῦ ἀέννaον καὶ ἀκένωτον, φησὶν, ὅτι καὶ ἡμεῖς πάντες οἱ μαθηταὶ ἐκ τοῦ τοιούτου πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν κατὰ μετοχήν, so ist diese Anknüpfung an V. 14. richtig; auch hat er ganz Recht, ἡμεῖς πάντες von den Jüngern Jesu im weiteren Sinne zu verstehen, aber er übersieht die unmittelbare Beziehung des ὅτι auf V. 15. Ich möchte diese mit Cyrill [1]) bestimmter

1) S. Cyrill in der Catene und im Commentar.

so fassen: Ganz recht bezeugte der Täufer, daß Christus weit über ihn erhaben sey, denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen, was kein Moses und kein Prophet geben kann, Gnade um Gnade, Gnade und Wahrheit.

Da πλήρωμα auf πλήρης χ. κ. ἀλ. V. 14. zurückweist, so ist an den gnostischen Sprachgebrauch dabey nicht von fern zu denken, vergl. πλήρωμα [1]) Röm. 15, 29. Das zu ἐλάβομεν gehörige Object wird erst durch καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος näher bestimmt, so daß καὶ epexegetisch zu nehmen ist mit einer gewissen Intension, und zwar [2]).

Die im N. T. ungewöhnliche Formel χάριν ἀντὶ χάριτος hat schon im Alterthume zu den wunderlichsten Erklärungen Veranlassung gegeben. Origenes sagt, δηλοῖ καὶ τοὺς προφήτας ἀπὸ τοῦ πληρώματος χριστοῦ τὴν δωρεὰν κεχωρηκέναι καὶ τὴν δευτέραν χάριν ἀντὶ τῆς προτέρας αὐτοὺς εἰληφέναι. Eben so Chrysostomus, Severus, Nonnus, Theophylakt, Euthymius. Theophylakt sagt: ἐλάβομεν χάριν μείζονα (die neutest.) ἀντὶ μικρᾶς χάριτος (der altt.), Euthymius kürzer und bestimmter, τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς, indem er hinzufügt, ὅτι δὲ περὶ τούτων λέγει δῆλον ἀπὸ τῶν ἑφεξῆς V. 17. Hierauf berufen sich die Alten alle, aber mit Unrecht. Denn V. 17. wird gerade der νόμος, die alttestam. διαθήκη, als reiner Gegensatz gegen die χάρις κ. ἀλήθεια (den Inbegriff des Evangeliums) dargestellt, und überhaupt ist es wider die apostolische Lehrweise, das alte Testament unter dem Begriffe der Gnade zu denken.

---

1) S. C. Fr. Aug. Fritzsche, de potestate vocis τὸ πλήρωμα in N. T. in d. Progr., thesauri, quo sacrae N. T. Glossae illustr. specimen. Rostoch. 1839. 8. p. 16 sqq.

2) S. Winers Grammat. S. 411. Wie ängstlich genau oft die alten Interpreten mit den Worten seyn können, wenn es ihnen gerade ansteht, davon giebt Augustin hier ein charakteristisches Beyspiel, indem er et urgirend sagt: Zuerst empfangen wir gratiam, nemlich fidem, dann insuper gratiam pro gratia, d. h. das ewige Leben für den Glauben.

Andere noch künstlichere und unbegründetere Interpretationen [1]) übergehen wir.

Die einzig richtige Auslegung deutet zuerst Beza an: *χάριν ἀντὶ χάριτος* id est, *ut quidam vir eruditus explicat* חֵן עַל חֵן gratiam super gratiam: pro quo *eleganter* dixeris, *gratiam gratia cumulatam*, ut significentur dona pleno cornu per Christum e coelis in suos effusa, aber mit dem Bedenken, ob jene Bedeutung von *ἀντὶ* auch nachweislich sey. Luther übersetzt wohl mit richtigem Takt Gnade um Gnade. Aber erst Lampe und J. A. Bengel versuchen eine philologische Rechtfertigung.

Die biblische Gräcität bietet kein entsprechendes Beyspiel dar von *ἀντὶ* in der Bedeutung des Hebr. עַל, *ἐπὶ* mit dem Accus. Ps. 69, 28. LXX. Und auch in der classischen findet man zunächst mehr nur scheinbare, höchstens approximative. J. A. Bengel verglich Aeschylus Agam. 1560. (ed. Dindorf.) *Ὄνειδος ἥκει τοὐμὸν ἀντ' ὀνείδους*, was Droysen so übersetzt: Vorwurf erhebt sich rasch gegen Vorwurf. Aber nach dem Zusammenhange ist mehr die Rede von der Vergeltung des einen Vorwurfs durch den andern [2]). Eben so wird Coeph. 309 ff. *ἀντὶ ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω — ἀντὶ πληγῆς φονιᾶς φονίαν πληγὴν τινέτω*! nur der Begriff der Vergeltung ausgedrückt. Nicht anders Euripid. Helen. 1254. *χάρις ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω*, (Gunst für Gunst). In der Formel *χάριν ἀντὶ χάριτος ἀποδοῦναι* liegt nur der Begriff der Dankbarkeit für empfangene Wohlthat, und auch, wenn Aeschyl. Suppl. 966. der Chor sagt: *ἀλλ' ἀντ' ἀγαθῶν ἀγαθοῖσι*

1) In grammatischer Hinsicht verdient die Erklärung von Hugo Grotius, dona spiritus s., gratis i. e. non pro ullo merito a Deo concessa, besondere Erwähnung. Aber schon Calovius bemerkt richtig, daß *ἀντὶ χάριτος* in der Bedeutung von gratis durchaus nicht gerechtfertigt werden könne.

2) Vergl. Buttler und W. Schneider zu d. St.

βρύοις, Διὲ Πελασγῶν! ist dieß Ausdruck der Dankbarkeit, welche Gutes für Gutes wünscht. — Allein indem ein und dasselbe als Vergeltendes und als Vergoltenes sich unmittelbar an einander reiht, entsteht der Begriff der stetigen Aufeinanderfolge, Wechselfolge und somit Häufung. So wird *ἀντὶ* offenbar Theognis Sentt. 341 - 344. ed. Bekker gebraucht:

Ἀλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχήν,
Δός δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν.
Τεθναίην δ' εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων
Εὑροίμην, δοίης δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας.

Hier setzt das vorangehende *ἄμπαυμα* den Sinn des *ἀντὶ* in den Schlußworten (Leid auf Leid) außer Zweifel, und die Stelle zeigt zugleich sehr gut den Uebergang der Bedeutungen. Die üblichere classische Formel ist *παρὰ* mit d. Acc., wie *πληγὴ παρὰ πληγήν* [1]), und *ἐπὶ* mit dem Dativ, wie *νεκροὶ ἐπὶ νεκροῖς*. J. A. Bengel vergleicht außerdem aus der späteren Litteratur Chrysostomus de sacerdotio 6, 13. §. 622., wo es heißt: Ich bin zu Dir gekommen, Dich gegen Deine Feinde zu vertheidigen, *σὺ δέ με ἐκπέμπεις ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας φροντίδα ἐνθεῖς*. Auch Philo de posteritate Caini (ed. Mangey I, 254.) §. 43., verdient verglichen zu werden, wo die göttliche Weisheit und Liebe gepriesen wird, daß sie ihre Wohlthaten in steter Abwechselung auf einander folgen lasse: *τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας, πρὶν κορεσθὲν ἐξύβρισε τοὺς λαχόντας, ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντὶ ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ δευτέρων, καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων, τότε μὲν διαφορούσας, τότε δ' αὖ καὶ τὰς αὐτὰς ἐπιδίδωσι*. Sonach ist unbedenklich, den Sinn unserer Stelle so zu bestimmen, daß der Fülle (dem *πλήρωμα χάριτος*) in Christo der ununterbrochene

1) S. Bernhardi's Syntax. 258.

Gnadenempfang von Seiten der Gläubigen entspricht. Die belebende, erleuchtende Gnade Gottes wird hier in der ununterbrochenen Reihefolge ihrer einzelnen Erweisungen gedacht, V. 17. aber wie V. 14. wieder mit ἀλήθ. verbunden und mit dem Artikel, als Inbegriff der Liebe überhaupt.

V. 17. Der durch ὅτι bezeichnete Zusammenhang mit V. 16. ist dunkel und unvollständig ausgedrückt. Joh. stellt die Gnade und Wahrheit, welche durch Jesum Christum geworden ist, mit dem Gesetze Mosis in einen scharfen Contrast, ohne alle periodische Verknüpfung, so daß der zweyte Satz nicht einmahl ein δὲ hat. In diesem Contrast mag das Gesetz Mosis seine Wahrheit haben, aber wenigstens die Gnade ist nicht in ihm, die Gnadenfülle und so auch nicht die Wahrheit schlechthin. Sonach konnte auch das Gesetz Mosis keine Gnade gewähren für Alle. Indem Joh. dieß V. 16. voraussetzt, giebt er V. 17. den Grund dafür an, warum sie Alle nicht aus dem Gesetze Mosis, sondern eben nur aus Christi Fülle Gnade um Gnade genommen haben. Das Gesetz nemlich ist nur durch Moses gegeben, nicht durch den eingeborenen Sohn, voll Gnade und Wahrheit V. 14. Darum hat es auch die Fülle der Gnade und Wahrheit nicht.

Der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium ist wohl zuerst vorzugsweise von dem Apostel Paulus recht gefaßt und vollständig entwickelt worden. Joh. setzt ihn auch hier seinem Inhalte nach als bekannt voraus, aber vom Standpuncte des Prologes begründet er ihn eigenthümlich durch den unbedingten Wesensvorzug des eingeborenen Sohnes Gottes vor Moses und jedem Andern. Paulus dagegen hebt mehr den Inhalt des Gegensatzes selbst, besonders den ethischen, hervor, indem er das Gesetz als die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Strafgerechtigkeit, der ὀργὴ τ. θεοῦ betrachtet, ohne auf die Verschiedenheit der Vermittler der beyden Glieder des Gegensatzes genauer einzugehen. Allerdings beruht auch nach ihm der

Gnadencharakter des Evangeliums auf der Person Christi, aber mehr auf dessen Tod, als darauf, daß er der absolute Sohn Gottes ist. Dem Joh. muß der νόμος auch als die Offenbarung der ὀργή erschienen seyn, s. 3, 36., aber er erörtert diese Seite nicht. Desto mehr liegt ihm daran, das Evang. als die volle Offenbarung der Wahrheit zu charakterisiren, sofern er Christum, den Urheber, als das Licht der Welt, als den ewigen Logos, darstellt. Dadurch fällt auf die Seite des Gesetzes nicht die Unwahrheit, das ψεῦδος, wohl aber die Unvollkommenheit der Offenbarung der Wahrheit [1]). Das Gesetz kennt die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit nicht, vergl. 4, 23. und 24. Aehnlich, aber in einer andern Beziehung bezeichnet Paulus den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium Kol. 2, 17. durch σκία und σῶμα, vergl. Hebr. 10, 1 ff.

Es könnte scheinen, als werde der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium noch weiter durch ἐδόθη und ἐγένετο charakteristisch ausgedrückt. Klemens und Origenes geben sich alle Mühe, den Unterschied beyder Ausdrücke in dieser Beziehung klar zu machen. Klemens meint, weil es von dem Gesetz nicht heiße ὑπὸ, sondern διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἀλλ' ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, δια Μωσέως δὲ, τοῦ θεράποντος αὐτοῦ, so werde es eben als ein zeitliches, vergängliches πρόσκαιρος gedacht, διὸ καὶ πρόσκαιρος ἐγίνετο: von der ewigen Gnade und Wahrheit durch Christus dagegen werde in demselben Sinne, wie es von dem λόγος heiße, es sey ohne ihn nichts geworden, gesagt, ἐγένετο (καὶ οὐκέτι δίδοσθαι λέγεται), weil sie eben ein ἔργον αἰώνιον des Logos sey [2]). Weder klarer noch gegründeter ist die ähnliche Erklärung des Origenes, der in dem ἐγένετο bestimmt das findet, daß Gott

1) Euthymius sagt: προσέθηκεν, ὅτι καὶ ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀψευδὲς αὐτῇ προσμαρτυρῶν ἢ τὸ τέλειον. Das Letztere hält er besonders fest nach Hebr. 7, 18.

2) Paedag. 1, 7. ed. Col. 112.

sey χάριν κ. ἀλήθειαν πεποιηκὼς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἀνθρώπους φθάσασαν [1]). Am deutlichsten und kürzesten sagt unter den Alten Theophylakt, αὐθεντικὸν μὲν τὸ ἐγένετο, δουλικὸν δὲ τὸ ἐδόθη. Allein ein solcher Unterschied liegt in den Worten um so weniger, da διὰ auf beyden Seiten steht. Die Alex. Uebersetzung gebraucht δοῦναι auch von der unmittelbaren göttlichen Urhebung des Gesetzes, Exod. 24, 12. Lev. 26, 46. Und gewiß war nach biblischem Sprachgebrauch der geeignetste Ausdruck ἐδόθη ὁ νόμος, was der classischen Gräcität, welche θεῖναι νόμον hat, fremd ist. Anderseits hat Paulus Gal. 3, 17. ὁ γεγονὼς νόμος. Ob aber wohl Joh. auch von der χάρις κ. ἀλήθεια gesagt hätte ἐδόθη? Von den einzelnen Gnadenerweisungen gebraucht Paulus δοῦναι 2 Kor. 8, 1. Ephes. 3, 8. Aber von der ἀλήθεια und der χάρις schlechthin würde nach neutestam. Sprachgebrauch eher ἐπεφάνη Tit. 2, 11. oder ἐφανερώθη (vergl. V. 18.), als ἐδόθη zu erwarten seyn. So scheint Joh. allerdings ἐγένετο gewählt zu haben, weil es die geschichtliche Erscheinung (Erasmus, exorta est,) der Gnade und Wahrheit, welche er im Sinne hatte, am natürlichsten ausdrückt. Aehnlich ist 1 Kor. 1, 30., wonach auch hier bey ἐγένετο ein ἡμῖν (vergl. V. 16. ἡμεῖς ἐλάβομεν) ergänzt werden könnte. Aber um so weniger möchte ich Bengel beystimmen, der nach seiner sinnreichen Art die Verschiedenheit des ἐδόθη und ἐγένετο darauf bezieht, daß Mosis non sua est lex, Christi sua et gratia et veritas, was am Ende auf die Auslegung der Griechen hinauskommt.

V. 18. in seinen kurzen Sätzen und mit V. 17. ohne alle Partikelverbindung, schließt sich an V. 17. logisch so an: Die Gnade und Wahrheit, das eigentliche Wesen Gottes, konnte nur derjenige offenbaren, der Gott selber geschauet hat in

1) Tom. 6. §. 9.

unmittelbarer Gemeinschaft, also kein Mensch, denn kein Mensch hat Gott je gesehen, auch Moses nicht. In dieser Verbindung wird der negative Grundsatz θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε in unbedingter Geltung von allen Menschen genommen. Desto entschiedener tritt das entgegengesetzte positive Moment hervor, daß Jesus Christus, als der menschgewordene, uranfängliche Logos, der eingeborene Sohn, nicht darunter begriffen ist, und Gott geschauet hat.

Daß kein Mensch das Angesicht Gottes siehet, ohne zu sterben, sagt Gott im A. T. selbst zu Moses, Exod. 33, 20 ff. vergl. Sirach 43, 31. (35.). Hier aber wird zunächst jedes unmittelbare leibliche Schauen Gottes dem Sterblichen versagt. Aehnliches behauptete das polytheistische Alterthum [1]). Die alttestam. Visionen, Theophanien, heben die Unbedingtheit des Satzes im Hebr. Sinne nicht auf, denn nur τὰ ὀπίσω τοῦ θεοῦ, Exod. 33, 23., oder nur die δόξα, das Abbild Gottes, wird geschauet, Jes. 6, 1 ff. Hätte Joh. bloß sagen wollen, Gott, der unsichtbare, sey von keinem Menschen je leiblich geschauet worden, so hätte er freylich etwas sehr Müssiges gesagt. Aber im historischen Zusammenhange des Prologes entspricht der Satz dem Grundsatze der damahligen Gnosis, daß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes dem Sterblichen nicht vergönnt, daß für den Menschen alle Erkenntniß Gottes durch den Logos vermittelt, und nur diesem ein unmittelbares Wissen von Gott eigen sey [2]). So hat ὁρᾶν hier die Bedeutung der anschaulichen, unmittelbaren Erkenntniß, wie 6, 46. 14, 7. Dagegen scheint 1 Joh. 4, 12. und 20. von der Unsichtbarkeit Gottes verstanden werden zu müssen.

Der gewöhnliche Text ὁ μονογενὴς υἱὸς, eben so alt, als diplomatisch sicher, (nur τοῦ θεοῦ oder θεὸς

1) S. Pfanneri theol. gentil. c. 2. §. 19. Vergl. Creuzers Symbolik und Mythol. 2. 461.

2) S. über die Philon. Lehre Gfrörer a. a. O. Bd. 1. S. 117-143.

sind spätere Zusätze,) wird auch durch den Johanneischen Sprachgebrauch 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. geschützt.

Der *μονογενὴς υἱὸς*, wie Hebr. 1, 2 ff. im Gegensatz gegen Moses und alle Propheten, weil er der menschgewordene Logos ist, wird näher charakterisirt als *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Es befremdet, *εἰς τὸν κόλπον* statt *ἐν τῷ κόλπῳ* oder *ἐν τοῖς κόλποις εἶναι* zu finden. Aber offenbar bezeichnet *εἰς τὸν κόλπον* hier dasselbe, die *συγγένεια καὶ ἑνότης*, wie Chrysostomus (mit Ausnahme des Zusatzes *τῆς οὐσίας*) richtig sagt. *Ἐν τοῖς κόλποις* (*ἐν τῷ κόλπῳ τινος*) *εἶναι*, in gremio — patris positum esse, Terent. Adelphi 3, 2. 35., in sinu gestari, ebendas. 4, 5. 75., esse in sinu amplexuque, Cic. ad famil. 14, 4., puer lactens in gremio matris sedens, Cic. de divin. 2, 41.[1]), bildlich und unbildlich, bezeichnet überhaupt die innigste Gemeinschaft und Freundschaft, besonders zwischen Kindern und Eltern; wie denn auch der Ausdruck von diesem Verhältniß (s. Cic. de divin. 2, 41.) und nicht von dem Aneinanderliegen der Tischgenossen, dem *ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ τινος* Joh. 13, 23., hergenommen ist. So wird auch hier dadurch gerade die innigste Gemeinschaft, die unmittelbarste Nähe[2]) des Vaters und Sohnes ausgedrückt. So auch im A. T. 5 Mos. 13, 6. 4 Mos. 11, 2. u. a. Warum aber *εἰς τὸν κόλπον* statt *ἐν τῷ κόλπῳ*, was Joh. 13, 23. hat? — Gewiß nicht, um, wie Schultheß meint, auszudrücken: „Der in den Busen des Vaters hin war, d. h. der sich in lauterster Reinheit des Gemüthes in kindlicher Gesinnung, Zuversicht und Gehorsam in den Schooß des Vaters emporgeschwungen hat.“ Christus sagt freylich selbst 3, 13., worauf sich Schultheß beruft, *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*, aber

1) Vergl. Wetstein und Elsner zu d. St.

2) Euthym. *ἐνδιαιτώμενος τῷ κόλπῳ κ. ἀεὶ ὁρῶν τὸν θεὸν ὡς θεός.* Cyrill bemerkt, *διὰ τοῦ κόλπου τὴν ἀγάπησιν νοεῖσθαι.*

er sagt es eben anders und in einer ganz anderen Beziehung. Lieber sage man, εἰς sey unterschiedlos mit ἐν verwechselt. Aber nicht einmahl Mark. 2, 1. und Luk. 11, 7. ist dieß gestattet. Schreibt Mark. 13, 15. ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν ὤν, wo Matth. 24, 18. ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ, so ist gewiß der Sache nach beydes gleich, aber Markus denkt dabey bestimmt an das Hinausseyn auf den Acker oder nach demselben, Matthäus an das Daraufseyn. Wetstein bemerkt aus Ilias 6, 400. παῖδ' ἐπὶ κόλπον ἔχων, aber der Wolfische Text hat ἐπὶ κόλπῳ. Wenn aber, wie Passow bemerkt, ἐπὶ κόλπον ἔχειν sonst gewöhnliche Griech. Formel ist, wofür ich indeß, außer der vulg. in jener Homer. Stelle, keine Belege habe, so erklärt sich dieses mit dem gleichbedeutenden εἰς κόλπον εἶναι recht gut aus der Auffassung des Anlehnens, Sichanlegens an den Busen (vergl. Il. 6, 467. πρὸς κόλπον ἐκλίνθη.), während ἐν κόλπῳ εἶναι das Darinliegen ausdrückt. Dr. Winer[1]) vergleicht wegen des εἰς das in aurem utramvis dormire (ἐπ' ἀμφώτερα τὰ ὦτα καθεύδειν) bey Terenz Heaut. 2, 3. 100. und das in utrumvis oculum dormire bey Plaut. Pseud. 1, 1. 121., was freylich nicht gleich, aber analog ist.

Man streitet, ob ὁ ὢν in ὃς ἦν aufzulösen, oder als präsentisches Particip zu nehmen sey? 3, 13. 6, 46. ist das letztere außer allem Zweifel, selbst 9, 25. läßt es sich präsentisch verstehen. Hätte Joh. geschrieben ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρ. καὶ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. vergl. 6, 41. 3, 13., so müßte ὁ ὢν als das dem καταβὰς vorausgehende, wie dieses, als Präteritum genommen werden. So aber ist das zeitlose präsentische Participium gesetzt, um ähnlich, wie das praesens finitum 1 Joh. 3, 3. 7. gebraucht ist, ein inhärirendes, bleibendes Verhältniß des eingeborenen Sohnes zum Vater auszudrücken[2]). Es wird

1) Grammat. 392.
2) Vergl. Winers Grammat. 324.

durch ὁ ὢν εἰς τ. κόλπον τ. πατρ. der Begriff des μονογενὴς und des ὁρᾶν τ. θεὸν, was darin liegt, veranschaulicht. Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο Er und kein anderer, sagt Joh. mit Nachdruck, hat es geoffenbart. Ἐξηγεῖσθαι und καθηγεῖσθαι wird bey den Profanscribenten vorzugsweise von dem Deuten und Auslegen heiliger Dinge gebraucht. Es war ein technischer, gottesdienstlicher Ausdruck [1]). Aber da das Wort auch eine allgemeinere Sphäre hat, so scheint dem einfachen Style des Evangelisten angemessener, es ohne besondere technische Beziehung von der Erzählung, Erklärung, Offenbarung überhaupt zu nehmen. So wird es Lev. 14, 57. für הוֹרָה gebraucht, vergl. Luk. 24, 35. AG. 15, 12. 14. 21, 91., wo es meist von dem religiösen Inhalte [2]) gebraucht wird, mit der Nebenbedeutung der genauen Entwicklung. Joh. gebraucht sonst 3, 11. und 32. dafür μαρτυρεῖν.

Das verschwiegene Object zu ἐξηγήσατο ist aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen. Gewiß aber ist falsch, wenn Euthymius ergänzt, ὅτι θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Das wußte schon das A. T., freylich in seinem Sinne. Aber Euthymius meint die Wahrheit, daß Gott Geist sey. Dieß liegt aber hier zu fern. Zu unbestimmt und ohne Indication im Context erscheint die Ergänzung τὰ τοῦ θεοῦ. Zunächst im Context liegt, was der Eingeborene geschauet, erkannt hat bey Gott, s. 3, 11. 5, 19. 6, 46. 8, 26. 38. Dieß aber ist nach V. 17. genauer bestimmt die χάρις κ. ἀλήθεια, welche bis dahin in ihrer wahren Fülle den Menschen verborgen war, das μυστήριον τ. θελήματος τ. θεοῦ, wie Paulus Eph. 1, 9. sich ausdrückt.

---

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St. Creuzers Symbolik und Mythol. Bd. 1. 13. Aeschylos Eumeniden, Gr. und Deutsch von K. O. Müller, S. 162 ff.

2) S. Clem. R. Ep. 1, 49. τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τ. θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι.

Jetzt, nach beendigter Auslegung, können wir die oben [1]) berührte Frage erörtern,

ob und wie Joh. die Aufgabe des Prologs, die Einheit der vorweltlichen, ewigen, und der historischen Persönlichkeit, also die persönliche Präexistenz Christi, welche derselbe 8, 58. 17, 5. bestimmt ausspricht, in der Form der Alexandr. Logoslehre denkbar zu machen, gelöst habe?

Die Frage ist eine doppelte.

Den nächsten Anspruch an eine genügende Lösung hatten die ersten Leser des Evangeliums. Hat Joh. für diese, also für den damahligen Standpunct der Christlichen Gnosis überhaupt, eine befriedigende Erklärung gegeben? Diese rein historische Frage liegt unzweifelhaft in den Grenzen eines exegetischen Commentars.

Eine weitere Frage aber ist, in wiefern die Lehrweise des Prologs auch für den gegenwärtigen Standpunct der Christlichen Gnosis unmittelbar genügend sey? Ist das Evangelium eine wahrhaft apostolisch kanonische Schrift, so ist diese Frage theologisch nothwendig. Allerdings gehört dieselbe zunächst der dogmatisch-systematischen Betrachtung an, und wird hier immer nur als Excurs gelten. Aber, wenn doch ihre Erörterung durch Vergleichung früherer und gegenwärtiger Denkweisen, so wie der wesentlichen Idee mit ihren besonderen Erscheinungsformen, zum vollen Inhaltsverständniß des Prologs wesentlich beyträgt, so wird ein solcher Excurs hinlänglich gerechtfertigt erscheinen.

1. Wenn Joh. sagt, Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, sey der menschgewordene Logos, der Logos

1) S. 293 f.

aber die vorweltliche, ewige, alle Zeit wirksame Offenbarungshypostase, als solche verschieden von Gott selbst, ein persönlich selbstbewußtes göttliches Subject, so erklärte sich daraus für die damahlige Gnosis hinlänglich, wie Jesus von sich sagen konnte, er sey vor Abraham, ja vor Grundlegung der Welt gewesen. Der Logosbegriff war in diesem Sinne, auch in dieser Anwendung, zugestanden und verständlich. Nun sagt aber Joh. weiter, der Logos sey Fleisch geworden. Dieß war das eigentlich Christliche Wort des Räthsels, aber in diesem Sinne auch der Alexandrin. Gnosis fremd, und an sich schwierig. Je mehr Johannes Gewicht darauf legt, desto mehr, scheint es, mußte er den räthselhaften Begriff näher bestimmen. Aber er thut es nicht. Wenn er im Prolog sonst von einem Kommen des Logos in die Welt und zu den Seinigen spricht, so setzt dieß das σὰρξ ἐγένετο voraus, ohne es zu erklären. Im Evangelium kommt die bildliche Vorstellung des Herabsteigens Christi vom Himmel vor, 3, 12. u. a., aber es ist eben nur ein Bild des ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο, keine Erklärung, keine nähere Bestimmung, um so weniger, da das Herab- und Hinaufsteigen Christi in den Himmel, und sein beständiges Seyn im Himmel gerade in der Zusammenstellung von 3, 12. den Unterschied der historischen und vorhistorischen Person Christi fast zu verwischen scheint. Bestimmter und deutlicher ist der Begriff der Sendung des Sohnes durch den Vater. Aber dabey entsteht die Frage, ob diese Sendung nach der Analogie einer prophetischen Berufung, vergl. 1, 6. Mal. 3, 1. Hagg. 1, 13., oder einer Engelsendung zu denken sey. Nur die letztere, welche ein überirdisches Subject voraussetzt, würde der Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο entsprechen, aber das eigentliche Räthsel unerklärt lassen, wie man sich die wahrhaft menschliche Geburt des präexistenten persönlichen Logos zur historischen Person Jesu Christi zu denken habe, ohne die göttliche und menschliche Daseynsform zu

verwirren. Daß Joh. sich unter dem ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο eine wirkliche menschliche Geburt des Logos denkt, leidet keinen Zweifel; auch das ἔρχεσθαι ἐν σαρκὶ 1 Joh. 4, 2. schließt das wirkliche Geborenwerden in menschlicher Gestalt in sich. Kann aber nach biblischer Denkweise ein Engel nie wahrhaft menschlich geboren werden, so war auch nach dieser Analogie das ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο nicht verständlich. Gleichwohl kann Joh. mit dieser Formel nichts für seine Zeit und Leser Undenkbares haben sagen wollen. Da er gar keine weitere Erklärung giebt, so muß er vorausgesetzt haben, daß die Denkbarkeit des Satzes, bey aller Einzigkeit und allem Geheimniß der Sache selbst, zu seiner Zeit nicht allzu schwer seyn werde. Ein so einziges, geheimnißvolles Factum, wie die Menschwerdung des Logos, kann aber nur durch Analogie denkbar werden. Die entsprechendste Analogie gewährte die Platonische Vorstellung von der Präexistenz der menschlichen Seelen. Daß diese Vorstellung dem Alexandr. Judenthume längst vor Philo geläufig war, zeigt Weish. Sal. 8, 19. 20. Philo aber entwickelt sie ausführlich de gigant. 3 ff. (Mang. I. 263 ff.). Ist die vernünftige menschliche Seele nach Philo vor ihrer körperlichen Erscheinung als eine reale Persönlichkeit vorhanden und zwar als Abbild des absoluten, urbildlichen Logos, so blieb zwar der Joh. Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο dem idealistischen Philo fortwährend unbegreiflich, aber für die Christliche Gnosis mußte er im Glauben an den historischen Sohn Gottes durch die Analogie der körperlichen Geburt der präexistenten Seele denkbar werden. Es fehlen freylich aus dem apostolischen Zeitalter alle bestimmten Spuren von dieser Art der Verständigung. Aber wenn dieselbe doch nachher bey den Alexandr. Vätern, besonders bey Origenes, bestimmt hervortritt, so darf man annehmen, daß sie, obwohl unentwickelt und unausgesprochen, als natürliches Schema, dem apostolischen Denken über die Menschwerdung des Logos zum Grunde gelegen habe.

Unter diesen Voraussetzungen hat Joh. durch den Begriff der Menschwerdung des Logos allerdings für seine Zeit die Aufgabe genügend gelöst, die Einheit der vorweltlichen, ewigen, und der historischen, zeitlichen Persönlichkeit in dem Bewußtseyn Christi denkbar zu machen.

2. Aber der Christliche Glaube an den eingeborenen Sohn Gottes hat an dem Joh. Satze ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht nur die erste Verständigung seines Räthsels, sondern, sofern diese aus echt apostolischem Geiste hervorgegangen war, zugleich auch den bleibenden Kanon aller weiteren Verständigung in der Kirche. Die ganze Christliche Lehrbegriffsentwicklung von der Person Christi beruht vorzugsweise auf dem Joh. Prolog, und man kann in der Geschichte deutlich wahrnehmen, wie an diesem Kanon sich die verschiedensten und freyesten Denkweisen immer wieder orientiren und zusammenfinden. Allein, indem Joh. für die Gnosis seiner Zeit das Christliche Glaubensräthsel löst, schürzt er für den weiteren Christlichen Denkproceß durch den Satz ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο einen neuen Räthselknoten. Die Dogmengeschichte lehrt, daß, je mehr derselbe in seinem ursprünglichen historischen Sinne genommen wird, die dogmatische Bearbeitung desto mehr Schwierigkeit darin findet.

Setzen wir, daß Joh. unter dem Logos, der absoluten, ewigen Offenbarungshypostase Gottes, nicht eine bloße Relation Gottes in sich selbst oder zur Welt, sondern ein persönlich bewußtes Subject außer Gott, erhaben über alle Engel, aber doch in derselben Persönlichkeit wie diese, gedacht hat, so ist ohne Origeneische Präexistenzlehre [1]) un-

1) Origenes nahm eine vorhistorische Menschwerdung des absoluten Logos an, eine Verbindung der präexistenten menschlichen Seele Christi mit dem θεὸς λόγος, als nothwendige Vermittlung der körperlichen Menschwerdung Gottes, welche sonst undenkbar sey (non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri.) de princ. 2, 6. 4, 31. u. a. Aber aus der Art, wie Origenes diese Vorstellung ausführt, sieht man deutlich, daß in

möglich, sich die Menschwerdung deutlich zu machen. Ist alle reale Persönlichkeit Christi schon im ewigen Logos begriffen, so kann in dem Momente der historischen Menschwerdung eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit nicht entstehend gedacht werden. Denn versteht man unter der menschlichen Persönlichkeit nicht bloß die körperliche Individualität, sondern das eigenthümlich menschliche Geistesbewußtseyn, so kann unter jener Voraussetzung eben dieses bey aller göttlichen Ebenbildlichkeit von dem persönlichen Logosbewußtseyn doch wesentlich verschiedene Bewußtseyn in der Menschwerdung weder als menschliches Naturgesetz wirksam gewesen, noch als concrete Erscheinung entstanden seyn. Oder Christus müßte ein doppeltes und wesentlich verschiedenes persönliches Bewußtseyn gehabt haben, das Logosbewußtseyn und das menschliche. Aber, wie Joh. einen solchen doppelpersönlichen Christus nicht gedacht haben kann, so müßte gerade in dem vollkommenen Erlöser das göttliche Bewußtseyn des Logos das eigenthümlich menschliche, als das davon verschiedene und niedere, verschlungen haben. Wie hätte man sich dieß dann zu denken? Als eine Art von Transsubstanziation der menschlichen Persönlichkeit in die göttliche, mit Beybehaltung der äußeren Accidentien der ersteren? Dann aber wäre das σὰρξ ἐγένετο nichts weiter, als die menschliche Beleibung oder Verkörperung des Logos. Offenbar ein halber Doketismus, wenn nicht ein ganzer, im entschiedensten Widerspruch mit Johannes, ja dem ganzen N. T.! Müssen wir deßhalb mit Joh. in der Menschwerdung die volle Menschlichkeit Christi entstanden setzen, also auch das volle menschliche Persönlichkeitsbewußtseyn, so gerathen wir, wenn wir den Logos als ewige persönliche Hypostase denken, wieder in die Gefahr, Christus in zwiefacher Persönlichkeit zu denken.

---

dem Grade, in welchem die präexistente menschliche Seele Christi lebendig persönlich gedacht wird, der Logos eine unpersönliche Kraft oder Eigenschaft Gottes werden muß.

Kämen wir nun auch durch die Annahme einer mysteriösen unio personalis oder communicatio naturarum et idiomatum darüber hinaus, so bliebe doch die Noth, uns das Verhältniß eines solchen persönlichen hypostatischen Logos zu Gott, ohne Verletzung des monotheistischen Kanons, deutlich zu machen. Im Philon. System hat ein solcher Logos keine Schwierigkeit. Bey Philo ist der Logos am Ende doch nur der durch seine Offenbarung erst persönlich gewordene Gott, verschieden von dem an sich verborgenen, prädicatlosen Gott, aber eben nur wie die persönliche Subjectivität von ihrer allgemeinen Substanz. Aber nach meiner Meinung erblindet durch jeden Hauch der Ansicht, wonach Gott nicht vor aller Offenbarung, oder vielmehr ohne alle Offenbarung in der Welt, als absolut persönlich, als ewige Liebe und Weisheit gedacht wird, der reine Spiegel des neutestam. Geistes. Ist nach Joh. Gott an sich der allein wahre Gott, so kann jedes wirkliche Subject außer ihm, wenn auch noch so erhaben und vorweltlich, d. h. vor der materiellen Welt seyend, doch nur ein subordinirtes und geschaffenes seyn. Dieß scheint mir die Wahrheit des Arianismus zu seyn. Selbst die Origen. Hypothese von der ewigen Zeugung des Logos würde dieses Subordinationsverhältniß nicht aufheben, so wenig, wie die ewige Weltschöpfung die Abhängigkeit der Welt. Aber die katholisch-kirchliche Entwicklung hat ganz Recht, dagegen zu protestiren. Weder läßt sich auf die Weise der monotheistische Kanon im Christlichen Glauben ehrlich festhalten, noch die Menschwerdung des Logos ohne Verwandlung des vorweltlichen Subjects in ein menschliches zur Anschauung bringen. Wenn man nun sagt, so müsse der Logos eine ewige Person oder Persönlichkeit in Gott selber seyn, so will ich, statt die Schwierigkeit dieses Begriffs von Neuem zu erörtern [1]), hier nur dieß geltend

1) S. m. Sendschreiben an Nitzsch über d. immanente Wesenstrinität in den Studien und Kritiken v. 1840. Heft 1. S. 63 ff.

machen, daß im Zusammenhange des Joh. Prologs eine solche Vorstellung weder ausgedrückt, noch angedeutet ist, sondern alles darauf hinweist, daß Joh. vorzugsweise an keinen andern Logos dachte, als an den προφορικός. Dieß ist sicheres exeget. Ergebniß. So lange aber der hypostatische Charakter dieses Joh. λόγος προφ. in dem Sinne festgehalten wird, daß darunter ein reales persönliches Subject verstanden wird, ist die Arianische Denkweise unvermeidlich. Lassen wir aber darin nach, und denken uns unter dem Joh. Logos nicht ein hypostatisches Subject oder Person, sondern eben nur eine hypostatische, d. h. objectiv-reale Offenbarungs-Relation, Kraft oder Action des persönlichen Gottes, so wird nicht nur der monotheistische Kanon unverletzt erhalten, sondern allerdings auch die vorweltliche Existenz und inweltliche Wirksamkeit des Logos, so wie die menschliche Entstehung Christi werden dadurch denkbarer. Aber desto schwieriger wird dann, die Joh. Ausdrucksweise im Prolog, welche bestimmt auf ein präexistentes hypostatisches Subject zu lauten scheint, damit in Uebereinstimmung und zum Verständniß zu bringen. Hier giebt es nach meiner Ansicht keinen anderen Ausweg, als nach beendigter historischer Auslegung für die dogmatische Analyse den wesentlichen Gedankeninhalt im Prolog und die zeitliche Darstellungsform vorsichtig zu unterscheiden. In dieser Hinsicht ist nothwendig, den eigentlichen Inhalt und dogmatischen Werth des Hypostasenbegriffs in der damahligen Gnosis genauer zu untersuchen.

Aus der geschichtlichen Erörterung der Logosidee hat sich ergeben, daß die Hypostasirung der Weisheit und des Wortes Gottes zu einem wirklichen persönlichen Subject in der kanonischen Offenbarungsentwicklung des A. T. nicht liegt. Das A. T. kennt ursprünglich die Weisheit nur als Eigenschaft Gottes, welche sich in der Welt darstellt, und das Wort nur als Offenbarungsaction des persönlichen Gottes, welche die Welt und in der Welt schafft. Es

personifizirt wohl beydes, Weisheit und Wort, aber dieß ist eben nur eine Anschauungsform. Beydes wird, als wesentlich nothwendig und in voller Realität in der Welt, wie in Gott gedacht, aber ohne hypostatische Persönlichkeit. Wenn nun aber die hypostatische Persönlichkeit des göttlichen Wortes weder altteſtam. Ursprungs ist, noch altteſt. Nothwendigkeit hat, sondern erst in der Alexandr. Gnosis entsteht, und zwar vornehmlich aus der Platonischen Denkweise der Zeit, so haben wir schon in sofern, meine ich, ein Recht, die Hypostasirung des Logos zu einem wirklichen persönlichen Subject, nicht zu dem wesentlichen Offenbarungsinhalte des Evangeliums zu rechnen, sondern zu den Darstellungsmitteln, welche die damahlige Gnosis darbot. So wäre eben nur die Frage, wie jene gnostische Denk- oder Darstellungsform zu verstehen sey. H. Ritter sagt [1]) über die hier zum Grunde liegende Platonische Ideenlehre: „Dieselbe hat nicht den Zweck, die Wahrheit und das Für sich bestehen einzelner Dinge und einzelner Arten oder Gattungen der Dinge darzuthun, sondern nur festzustellen die Wahrheit unterscheidbarer Begriffe in der Seele und in der Vernunft, welche Gegenstände der Wissenschaft seyn können und sollen. Das ist das, was man die Realität der Ideen nach Platon. Lehre genannt hat. Nicht einzelne für sich seyende Dinge, Kräfte oder Substanzen sind die Ideen, sondern nur unterschiedbare Bestimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welcher das Wahre in den Erscheinungen der Welt und in der Wissenschaft sich ordnet; real und wirklich sind sie in sofern, als ihnen, wie sie in einer jeden Seele nach dem Maaße ihrer Einsicht abgebildet seyn können, eine wahre Bestimmung in der Vernunft Gottes und ein wahres Gesetz für die Entwicklungen und für das Seyn in der Welt entspricht; an und für sich

1) Geschichte der Philosophie, Bd. 2. S. 372 ff.

seyend werden sie genannt, weil sie in einem bestimmten Unterschiede eine jede für sich gedacht werden müssen, und das Seyn, welches ihnen entspricht, auch in einem bestimmten Unterschiede von anderm Seyn für sich ist."

Gehen wir nun hiervon aus, so haben wir in der Alexandr. Gnosis die Hypostasirung des Logos überhaupt, von der bestimmten hypostatischen Persönlichkeit desselben zu unterscheiden. Nach dem Sprachgebrauche [1]) drückt ὑπόστασις in der philos. Rede zunächst eben nur die Realität, die reale Existenz einer Idee aus, im Gegensatz gegen die bloße ἔμφασις [2]) (Erscheinung), sodann aber bezeichnet es allerdings die selbstständige Existenz (ὑπόστασιν ἰδίαν), im Gegensatz gegen das abgeleitete, nur mittelbare Daseyn. Philo gebraucht das Wort vom Logos nicht, obwohl er es sonst hat. Aber wir sagen mit Recht, daß er den Logos hypostasirt, d. h. also zunächst, er schreibt ihm reale Existenz zu und zwar eine nothwendige, göttliche, im Gegensatz gegen die bloße ἔμφασις, φαντασία, ἐπίνοια. Die Hypostasirung des Logos in diesem Sinne hat überall auch für uns keine Schwierigkeit. Aber der Logos wird von der damahligen Gnosis als eine persönliche Hypostase, als eine reale Person außer Gott gedacht. Dieß war zu seiner Zeit unmittelbarer, congruenter Ausdruck des Gedankens, aber darum nicht der nothwendige, allgemein gültige Gedanke selbst. Können wir im Zusammenhange des Christlichen Denkens die Vorstellung von einer wirklichen absoluten göttlichen Logosperson nicht vollziehen, so kann diese Vorstellung für uns nur als zeitliche Gedankenform, als zeitgemäßer symbolischer Ausdruck einer wesentlich Christlichen Wahrheit gelten, die sich in diesem Ausdruck mehr nur andeutet, als unmittelbar darlegt.

---

1) Vergl. die Zusammenstellung über den Gebrauch des Wortes ὑπόστασις in Bleeks Commentar zu Hebr. 1, 3. S. 59 ff.

2) Aristot. de mundo c. 4. §. 19. Plato hat nach Ast's Lexic. Plat. den Ausdruck gar nicht.

Die Vorstellung von der hypostatischen Persönlichkeit des Logos ist zu ihrer Zeit entstanden einmahl aus der an sich unschuldigen Neigung der alten Welt, besonders der Hebräischen, abstracte Begriffe zu personifiziren, sodann aber, wie sich bey Philo deutlich zeigt, aus der polytheistischen und dämonologischen Denkweise der Zeit. Es mag in jener Vorstellung die unbewußte Macht der Wahrheit liegen, alles göttliche Geistesleben in der Welt als persönliches zu denken. Aber ein Anderes ist, sich Engel zu denken, ein Anderes die absolute Persönlichkeit des Logos verschieden von der absoluten Persönlichkeit Gottes. Konnte nun selbst Philo diese letztere Vorstellung nicht anders vollziehen, als durch Vergleichung des absoluten Logos mit einem Erzengel oder einem zweyten Gott, ohne als Monotheist dem letzteren Begriffe Wahrheit einräumen zu können; finden wir außerdem bey ihm, daß er bey allem Accent, den er auf die Persönlichkeit des Logos zu legen scheint, doch zuweilen die allgemeinere Vorstellung der Hypostase im Sinne der Platon. Idee durchblicken läßt: so dürfen wir wohl sagen, die hypostatische Persönlichkeit des Logos sey eben nur zu seiner Zeit der entsprechendste stärkste Ausdruck für die Wahrheit, daß der Logos, sowohl der ingöttliche, als der inweltliche, keine bloße ἔμφασις oder ἐπίνοια, sondern eine wahre ὑπόστασις, eine im Begriff Gottes nothwendige Wesenheit sey, und zwar die unweltliche, aber weltschaffende, ewige Offenbarungspotenz oder Offenbarungsaction des persönlichen Gottes. Je mehr alle Action, Eigenschaft, Kraft des persönlichen Gottes eine persönliche ist, d. h. von der Welt unabhängige, in sich freye, desto mehr konnte, um dieß auszudrücken, der Logos in diesem Sinne als eine persönliche Hypostase, oder als eine hypostatische Persönlichkeit, ohne deutliche Unterscheidung der Personification und der realen Persönlichkeit, gedacht werden.

Weiße will ebenfalls die reale Persönlichkeit des Logos

vor der Menschwerdung nicht als wesentliche Christliche Wahrheit der Vorstellung gelten lassen [1]). Aber, indem er den Joh. Logosbegriff auch innerhalb der biblischen Bildungslinien nur aus der Hellenischen Philosophie herleitet, und eben in dieser Beziehung als Kern der Vorstellung die in dem Acte der Weltschöpfung in die Welt eingebildete göttliche Substanz bezeichnet, begeht er nach meiner Meinung einen doppelten Irrthum. Einen historischen, denn die Logosidee ist auch bey Philo weit mehr alttestam., als Hellenischen Ursprungs, und einen hermeneutischen, denn der Logos drückt ursprünglich nicht die göttliche Substanz in der Welt aus, sondern die göttliche Offenbarungsaction, weßhalb der Logos von Philo eben so ingöttlich als inweltlich gedacht wird. Auch von Joh. wird der uranfängliche Logos so wenig bloß als die in die Welt dahingegebene, von dem persönlichen Gott verschiedene, unpersönliche göttliche Substanz begriffen, daß er ihn, abgesehen von seiner historischen Erscheinung, ausdrücklich als bey Gott seyend, im Schooße des Vaters ruhend, in der Welt aber als persönliche göttliche Action der Belebung und Erleuchtung der Menschen darstellt.

Aber Weiße's Verständigung des Logosbegriffs beruhet überhaupt nicht auf der ursprünglichen historischen Fassung desselben bey Philo und Johannes, sondern auf der Voraussetzung seiner eigenen speculativen Dogmatik, wonach das Christenthum, als Vollendung der gleichberechtigten Hellenischen und Jüdischen (altteſt.) Religion [2]), mit dieser den monotheistischen Gottesbegriff, mit jener die inweltliche oder innenschliche Gottheit gemein hat, so daß,

1) Die evang. Geschichte, Bd. 2. S. 520 ff.

2) S. dagegen C. J. Nitzsch über heil. Schrift und Wort Gottes, über das Moment der Ausschliessung vom Heilsbegriffe, über das Verhältniß der Christologie zum Ethnicismus und zum A. T. und über die Art der Auferstehung Jesu, in Fichte's Zeitschrift für Philosophie u. specul. Theologie. 1840. Heft 1. S. 25 ff.

wie er meint, die Menschwerdung des Logos nicht anders gedacht werden könne, denn als ein Naturproceß, als die natürliche Geburt der in der Menschheit liegenden göttlichen Substanz zur Person des urbildlichen Christus. Die natürliche, menschliche Seite der Menschwerdung des Logos ist der Schrift nicht verborgen, sonst könnte Paulus Christum nicht als zweyten Adam gedacht haben, und Johannes hätte statt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο einen andern Ausdruck gebrauchen müssen, denn dieser schließt das Moment der natürlichen Geburt in sich. Aber dadurch, daß Joh. ausdrücklich sagt, die Welt sey durch den Logos geschaffen worden, stellt er diesen so entschieden als vor- und überweltliches Princip dar, daß wir im Sinne des Prologs, ja des ganzen N. T., das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur als einen unmittelbaren Schöpferact des persönlichen Gottes in der mit dem Ebenbilde Gottes in Adam geschaffenen Menschheit begreifen können. Dieses anerschaffene Adamit. Ebenbild Gottes ist nach der heil. Schrift von dem schöpferischen Logos durchaus verschieden. Gewiß muß jenes ὁ λόγ. σ. ἐγ. als Act der creatio continuata gedacht werden. Aber dieß ist im Zusammenhange des heil. Schriftglaubens, weil eben ein wahres Wunder, immer noch etwas anderes, als der Schöpfungsproceß der menschlichen Natur mit ihrem anerschaffenen und immanenten Logos. Es wird Weiße nicht viel helfen, wenn Jemand sagt, der Joh. Ausdruck scheine mehr diese letztere, als die erstere Vorstellung zu begünstigen. Es ist eben nur Schein. Genauer betrachtet, läßt sich viel eher nach unsrer Fassung des Logosbegriffs, als nach der Weißeschen sagen, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Denn ist der λόγος die schon mit der Schöpfung in die Welt eingebildete göttliche Substanz, so ist er auch schon von der Schöpfung her in der menschlichen Persönlichkeit und Leiblichkeit Fleisch geworden. Dann aber könnte von der Menschwerdung in Christo nur gesagt werden, ὁ λόγος υἱὸς τ. θεοῦ ἐγένετο, aber nicht σὰρξ ἐγένετο.

Bey unsrer Verständigung des Joh. Logosbegriffs haben wir den doppelten Vortheil, einmahl, daß das ὁ λόγ. σ. ἐγ. ohne alle doketische Verwandlung eines göttlichen Subjects in ein menschliches, und ohne Verkümmerung der unmittelbaren Schöpfer- und Offenbarungskraft Gottes in der Menschwerdung Christi verständlich, sodann, daß der Logosbegriff, von seiner gnostischen Zeitform befreyet, auf seinen wahren altteſt. Grund und Gehalt, und somit auf seinen bleibenden, einfachen dogmatischen, d. h. wesentlich religiösen Werth, zurückgeführt wird. Indeß darf nicht geleugnet werden, daß sich dagegen in den Aussprüchen Christi von seiner präexistenten Persönlichkeit 8, 58. 17, 5. eine, wie es scheint, unüberwindliche Schwierigkeit erhebt. Denn wie sollen diese mit unsrer Fassung des Logosbegriffs in Uebereinstimmung gebracht werden ohne Verletzung ihres ursprünglichen Sinnes? Einem Christlichen Theologen würde geziemen, lieber die Joh. Logosidee in ihrem ursprünglichen Ausdrucke als ein für uns unauflösbares Mysterium unangetastet zu lassen, als unmittelbare Aussprüche Christi umdeutend zu schwächen. Allein die Frage ist, ob das Joh. Verständniß jener Aussprüche aus der Logoslehre ihr ursprünglicher Sinn selbst sey? Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß Jesus im Zusammenhange der Logoslehre gesprochen, in sofern müssen wir allerdings von dem Joh. Verständniß den ursprünglichen Sinn Jesu unterscheiden. Aber wir sind auch nicht zu der Vermuthung berechtigt, daß Jesus wesentlich etwas anderes gesagt habe, als Joh. berichtet. Wie nun? Führen wir jene Aussprüche auf den altteſtam. Grund, worauf Christus stand, zurück, und halten fest, daß in Christo ein vollständiges menschliches Bewußtseyn war, so können wir darnach den wesentlichen Gedanken jener Aussprüche nur so fassen, daß Jesus im vollen Bewußtseyn der ihm von Geburt inwohnenden göttlichen Dora des Eingeborenen, diese in ihrer ewigen Wesentlichkeit eben so sehr in der Vergangenheit, als in der Zukunft und Gegenwart (vergl. 3, 13.) dachte, oder vielleicht

deutlicher so, daß er, obwohl in menschlicher, also zeitlicher Persönlichkeit, sich doch als vollkommenes Organ, oder als vollkommenen Inhaber, wie des Lebens und Lichtes, so der ewigen Offenbarungskraft Gottes wußte. Kann Christus nicht gemeint haben, daß er als historischer Sohn Gottes ewig präexistirt habe, so kann er seine ewige Präexistenz nur im idealen Sinne, d. h. von dem ewigen Worte Gottes im Sinne des A. T. verstanden haben.

Ich verkenne die Bedenklichkeit dieser Erklärung nicht, aber sie verschwindet mir vor der Unmöglichkeit, eine doppelte reale Persönlichkeit, eine ewige göttliche und zeitliche menschliche in Christo, sowohl verschieden, als ununterschieden in einander aufgelöst zu denken, und damit einen solchen spezifischen Wesensunterschied zwischen ihm und uns, seinen Brüdern, zu setzen, wodurch nicht nur der wahre Menschensohn, sondern auch der wahrhaft erlösende Gottessohn für mich undenkbar würde.

Ich fürchte die Kirche nicht, sondern ich liebe und ehre sie von Herzen, aber ich liebe und ehre sie, weil sie die Gemeinde nicht des Buchstabens und der Formel, sondern der Christlichen Wahrheit und gesetzlichen Freyheit ist. Darin liegt, daß sie ein gewisses und festes Wort Gottes an der Schrift hat und feste Ordnungen und Gesetze des menschlichen Denkens und der Sprache. Aber jenes in seiner Tiefe vollkommen zu verstehen, und diese in ihrer lebendigen Freyheit fehlerlos anzuwenden, ist eine unendliche Aufgabe, an deren Lösung unaufhörlich zu arbeiten ist. In diesem Bekenntniß liegt mein Recht und mein Schutz für meinen Versuch, die bleibende Wahrheit des Joh. Prologs nicht aufzuheben, sondern nur anders zu verstehen, als die kirchliche Formel, aber auch anders, als die moderne Speculation, welche gelüstet, ihren, wenn auch trinitarischen, doch eben nur immanenten, werdenden Gott auch in den Johannes hineinzulegen, oder die Schriftlehre von der allgegenwärtigen Offenbarung des persönlichen Gottes in der Welt in die Theorie eines bloß natürlichen Weltprocesses zu verwandeln.

Erster Haupttheil[1].

I, 19. — XII, 50.

Jesu Christi prophetische Beglaubigung durch Johannes den Täufer. Seine Wirksamkeit und Herrlichkeitsoffenbarung, seine Anerkennung und Verkennung im Jüdischen Volke.

I, 19. — 28.

Erstes Zeugniß des Täufers von Christo vor den Gesandten des Synedriums.

V. 19. *Αὕτη*, erklärt und construirt Euthymius richtig, *περὶ ἧς εἰπεῖν μέλλει προϊών*, — *ἡ γενομένη δηλονότι, ὅτε ἀπέστειλαν* u. s. w. Eben so Cyrill. So bezeichnet *ὅτε* die Zeit und Veranlassung des von V. 20. an theils negativ, theils positiv gegebenen Zeugnisses. Allerdings wird durch *καὶ* die folgende Erzählung an V. 15. und 7. angeknüpft, aber nur so, daß das dort allgemein und kurz angedeutete Zeugniß des Täufers hier genauer erzählt wird. Aber deßhalb bezieht sich *αὕτη* nicht auf V. 15., sondern auf das Folgende. Der Construction des *αὕτη* mit *ὅτε* ähnlich ist 12, 41. Röm. 11, 27. *καὶ αὕτη — διαθήκη, ὅταν.* — Aber schon Origenes kennt eine andere Construction. Er nimmt *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωαν.* als Ueberschrift des zweyten Zeugnisses, indem er V. 15 - 18. für das erste hält[2], und fängt

1) Vergl. Einleit. S. 184.
2) Tom. 6. §. 2.

mit ὅτε einen neuen Satz an, scheint aber eben deßhalb τότε gelesen zu haben [1]). Theophylakt bezieht confus αὕτη auf das Zeugniß V. 15 - 18., zugleich aber auf das Folgende. In der neueren Zeit haben, ähnlich, wie Origenes, Piscator und Paulus interpungirt, so daß zu ὅτε ἀπέστειλαν — καὶ ὡμολόγησεν den Nachsatz bildet. Aber abgesehen davon, daß die überschriftliche Formel, αὕτη — — Ἰωάννου sich zu dem Joh. Styl nicht schickt, so gebraucht Joh. nach dem Vordersatze mit ὅτε im Nachsatze nie καὶ, vergl. 2, 22. 4, 45. u. a. So möchte vielleicht Jemand καὶ ὡμολόγησε mit καὶ οὐκ ἠρνήσατο durch sowohl, als auch verbinden. Aber wo verknüpft Joh. je die parallele Affirmation und Negation durch καὶ — καί?

Lachmann liest hinter ἀπέστειλαν, πρὸς αὐτόν. Eine in den Mscrpten und Versionen sehr verbreitete, durch die bedeutendsten Auctoritäten, B C A (welcher letztere Codex aber mit mehreren Minuskeln πρὸς αὐτὸν hinter λευίτας stellt,) empfohlene Lesart, welche unbedingt den Vorzug verdienen würde, wenn sie nicht zu glossenartig wäre.

Οἱ Ἰουδαῖοι ist bey Joh. die allgemeine Bezeichnung des Gegensatzes gegen die Messianische Gemeinde im Volke. Er meint aber hier bestimmt die ἄρχοντες, 7, 26., insbesondere das Synedrium. Ἐξ Ἱεροσολύμων ist weder mit οἱ Ἰουδαῖοι, noch mit ἱερεῖς κ. λευίτας, sondern mit ἀπέστειλαν zu verbinden, so daß eben nur dieß gesagt werden soll, die Gesandtschaft der Priester und Leviten sey aus Jerusalem nach Bethanien, in die Jordanaue, gekommen, wobey sich von selbst versteht, daß die Gesendeten und die Sendenden in und aus Jerusalem waren. Origenes [2]), Euthymius und Theophylakt legen darauf ein besonderes Gewicht, daß die Priester und Leviten aus Jerusalem die ausgezeichnetsten und listigsten gewesen, διαφο-

1) Tom. 6. §. 6.
2) Tom. 6. §. 6.

ρώτεροι τῶν ἐξ ἁπάσης ἑτέρας πόλεως κ. πανουργότεροι, was jedoch weder geschichtlich erweislich ist, noch im Text liegt. Οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λευῖται ist Jos. 3, 3. 8, 33.[1]) die stehende Formel für die gesammte Dienerschaft des Tempels, die obere (Priester) und niedere (Leviten)[2]). Daß hier der Artikel fehlt, zeigt vielleicht an, daß die Gesandtschaft natürlicher Weise nur eine Auswahl war, nach V. 24. aus der pharisäischen Parthey, also gesetzkundige und strenge Männer.

Die Verhältnisse, unter denen die Gesandtschaft des Synedriums mit der Frage σὺ τίς εἶ zu dem Täufer kommt, scheinen folgende gewesen zu seyn:

Der Täufer war Kraft unmittelbarer prophetischer Berufung im Volke aufgetreten. Er hatte bereits eine Zeitlang gelehrt, getauft, Aufsehn gemacht, Anhang erworben. Er galt unter dem Volke als Prophet, man glaubte seiner Predigt, man unterwarf sich seiner Taufe. Das Synedrium, mit Inbegriff der Priesterschaft, war damahls allerdings befugt und verpflichtet, die prophetische Vollmacht des Täufers zu prüfen[3]). Aber der ausgezeichnete Beyfall, den er unter dem Volke fand, mochte sie eine Zeitlang eben so geneigt machen, von dem ungewöhnlichen Manne etwas für die Erfüllung ihrer Messianischen Hoffnungen zu erwarten, als abhalten, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Nun aber hatte er die herrschenden Partheyen der Phari-

1) Deuteron. 17, 9. und 18, 1. steht beydes zusammen ohne Copula (πρὸς τοὺς ἱερεῖς, τοὺς λευίτας).

2) Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 194. meint, „die alttestam. Formel: Priester und Leviten habe etwas Verdächtiges, da sonst allenthalben zur Zeit Jesu nicht die Leviten, sondern die Schriftgelehrten es seyen, denen solche Geschäfte übertragen zu werden pflegten." Aber wenn es nur zur Zeit Jesu Priester und Leviten gab, und es sonst glaublich ist, daß das Synedrium sie sendete, so möchte ich in dieser Formel eher einen Beweis für eine authentische Relation finden, da einem Manne, der aus dem Stegereif erfand, wie Weiße meint, die Formel Schriftgelehrte ungleich näher lag.

3) S. Winers Realw. u. d. Artikel Synedrium.

säer und Sadducäer mit strengem Ernste angegriffen, und den ganzen damahligen Zustand mit zornigem Eifer getadelt, Matth. 3, 7 ff. Luk. 3, 7 ff. Unter dem Volke hatten sich je länger je mehr verschiedene Urtheile über ihn gebildet. Ein Theil war geneigt, ihn für den Messias zu halten, s. Luk. 3, 15. Da war es Zeit einzuschreiten, und ihn bestimmt zu fragen, wer er sey, und mit welchem Rechte er taufe V. 25.

Aus der Antwort V. 20. scheint zu erhellen, daß die Frage σὺ τίς εἶ; eine bestimmte Beziehung auf die Volksmeinung, welche ihn für den Messias hielt Luk. 3, 15., hatte [1]). Dabey kann befremden, daß selbst gesetzkundige Priester daran denken, ob Johannes nicht der Messias selbst sey. Aber sie fragen wohl mehr zweifelnd, ungläubig. Außerdem herrschten nach Joh. 7, 40 - 52. so unter den Gelehrten wie unter dem Volke über die äußeren Merkzeichen des Messias verschiedene und schwankende Vorstellungen, und die betreffenden Messian. Stellen des A. T. wurden verschieden gedeutet [2]).

V. 20. Da die Frage eine amtliche war, so gebraucht Joh. auch von der Antwort das förmliche ὡμολόγησε.

---

1) Dieß beachtet schon Origenes Tom. 6. §. 6.

2) Weiße a. a. O. Bd. 1. S. 259. sagt: „Die ganze Erscheinung des Täufers war eine solche, daß auch abgesehen von seinen ausdrücklichen Erklärungen, schwerlich ein Jude sich einfallen lassen konnte, ihn für den Messias zu halten. Auch finden wir bey Josephus, Markus und sonst in echthistorischem Zusammenhange davon keine Spur." Hiernach ist die Notiz Luk. 3, 15. ohne allen historischen Werth, von Lukas eben nur gemacht, d. h. erdichtet, um die dem Joh. beygelegten Worte zu motiviren. Dagegen ist aber zu bemerken, daß die Erscheinung des T. von so bedeutendem Eindruck und so energischer Hinweisung auf das Messian. Reich gewesen seyn muß, daß selbst nach seinem Tode und nach der Erscheinung Christi Viele mit ihrer Messian. Hoffnung an ihm festhielten, ohne ihn gerade für den Messias zu halten. Ehe nun Christus erschien und Joh. seine bestimmten Erklärungen gab, konnte in der ersten Aufregung sehr leicht die Vermuthung entstehen, der gewaltige, kräftige Mann sey der Messias selbst. Wie confus man noch späterhin über die Messianischen Personen im Volke dachte, lehrt Mark. 6, 14 - 16.

Aber wohl nicht ohne Absicht gegen diejenigen, welche von dem Täufer in Beziehung auf das Messianische Reich eine falsche Vorstellung hegten, oder dieß Zeugniß nicht genug beachtet hatten, hebt er durch das hinzugefügte *καὶ οὐκ ἠρνήσατο*, das Offene und Entschiedene des Bekenntnisses recht stark hervor.

Nach der ältesten, beglaubigtsten Lesart, welche Lachmann aufgenommen hat, steht *ἐγὼ* nachdrucksvoll voran.

V. 21. Die Abgeordneten weiter fragend: Wenn du nicht der Messias bist, wer bist du denn? meinen, daß, da er taufe, und des Gottesreiches Nähe verkündige, müsse er in irgend einer durch die Schrift bestimmten Beziehung zum Messianischen Reiche stehen. Das Nächste, worauf sie kommen mußten, war, ob er nicht Elias sey, der, wie man meinte, nach Maleachi 4, 5. (vergl. Sir. 48, 9. 10.) dem Messias unmittelbar vorangehen werde. *Τί οὖν;* ist nicht gleichbedeutend mit *τίς εἶ;* V. 22., sondern drückt fragend den Schluß aus, daß, wenn er nicht der Messias sey, er Elias seyn müsse, als stände *οὐκοῦν Ἠλίας εἶ σύ;* Die Lesart der Vatic. Handschr. *σὺ οὖν τί; Ἠλίας εἶ;* scheint der nachherigen Frage zu entsprechen *τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ* V. 22.

Wenn nun der wortkarge Täufer auch darauf antwortet: Nein!, wie soll man dieß verstehen, wie den Widerspruch heben zwischen dieser Antwort und Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10 - 13.? Nach diesen Stellen und Maleach. 4, 5. 6. stand der Täufer in einer wesentlichen Eliasähnlichen Beziehung zu dem Messias. Die Vorstellung, daß der Prophet Elias zur Inauguration des Reiches (*ἀποκατάστασις πάντων*) wiederkehren werde, stützte sich auf jene Weissagung, und wird von Jesus Matth. 11, 14. 17, 10. begünstigt, ja bestätigt. Wie kommt es nun, daß der Täufer so schlechthin Nein antwortet? Schon Origenes[1])

1) Tom. 6. §. 7.

stieß sich daran, und zu seiner Zeit noch Andere [1]). Nach Weiße [2]) hat nicht Johannes sich selbst, sondern erst Jesus den Joh. mit Elias verglichen, und Matth. 11, 14. soll ganz das Gepräge eines extemporirten Einfalls haben. Aber dieß wird erst aus unsrer Stelle geschlossen. Wenn nach Matth. 17, 10. Mark. 9, 11. eine herrschende Meinung der Schriftgelehrten war, daß Elias erst kommen werde, ehe der Messias erscheine, so hat man keinen Grund, die Frage der Synedristen hier zu bezweifeln. Aber wie konnte der Täufer einer so nahe liegenden Beziehung seiner Erscheinung auf die Eliasweissagung im Maleachi widersprechen? Er mag sich nicht zuerst selbst so genannt haben. Durfte er aber der sonst berechtigten Anwendung des prophetischen Bildes auf sich widersprechen? B. Bauer [3]) sagt, „das Nein des Täufers sey so zu erklären, daß derselbe auch den Eifer des Gesetzes gegen das verstockte Volk in seiner Persönlichkeit noch nicht als den vollendeten betrachtete, die Vollendung im Gegentheil erst von dem Messias erwartete." Dieß ist sinnreich, aber hält nicht Stich, da man unter dem Elias sich nicht sowohl den personifizirten Gesetzeseifer, als vielmehr nur den Vorläufer dachte. Auf diese Vorstellung, nicht auf jene hatte Joh. zu antworten. So bleibt mir immer noch das Wahrscheinlichste, daß der Täufer im Sinne der Volksvorstellung, wonach man den leibhaftigen Elias erwartete, die Frage verneinte, vergl. Matth. 17, 10 ff. [4]) Aber ob er die Frage auch in dem Sinne, wie Luk. 1, 17. sagt, *προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας* u. s. w. verneint haben würde?

1) Ebendaselbst p. 192 sq. ed. Lomm. und Tom. 6. §. 12., wo Orig. die Ansicht des Herakleon mittheilt.

2) A. a. O. Bd. 1. S. 257.

3) Zeitschrift für spec. Theol. 1. 2. 198.

4) Aehnlich erklärt Orig. die Stelle Tom. 6. §. 7. p. 194. ed. Lomm. *Οὐ γὰρ Ἠλίας ὁ ἀναληφθεὶς ἀμείψας σῶμα ἐληλύθει ὁ Ἰωάννης ὀνομαζόμενος.*

Eher will ich glauben, daß unsrem Evangelisten das Eliasbild des Täufers fremd gewesen, oder vor dem prophetischen Vorbilde im Jesaias zurückgetreten sey, und daß er deßhalb die verneinende Antwort des Täufers zu sehr verstärkt habe, als daß der Täufer schlechthin hätte verneinen dürfen, er sey in keiner Art Elias.

Auch die Frage ὁ προφήτης εἶ σύ; verneint Johannes. Da der Artikel steht [1]), so scheint, wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, ein bestimmter Messianischer Prophet, den man erwartete, gemeint zu seyn. Die Frage ist aus Deuter. 18, 15., προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε u. s. w. zu verstehen [2]). Diese Stelle wurde, wie es scheint, schon damahls unter den Juden allgemein Messianisch gedeutet. Einige bezogen sie auf den Messias selbst, wie AG. 3, 22. geschieht, vielleicht auch AG. 7, 37., und Joh. 6, 14. οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Andere aber verstanden unter jenem Propheten einen Mosesähnlichen, dessen Erscheinung, wie die des Elias, mit der Ankunft des Messias in pragmatischer Verbindung stehen würde, vergl. Matth. 17, 3. Luk. 9, 30 - 32. Hierauf bezieht sich die Frage in unsrer Stelle: ὁ προφήτης εἶ σύ;, womit wegen V. 25. hier eben so wenig, wie 7, 40. der Messias gemeint seyn kann, sondern nur der im Deuteronomium bezeichnete Prophet. Wie nun, verneinte der Täufer auch diese Frage, weil er das Mosaische Prophetenurbild zu hoch für sich hielt? Oder fürchtete er in dieser Vorstellung die Vermischung des Messianischen und Vormessianischen Prophetenthums? Dachten die Abgeordneten an einen bestimmten nahmhaften Propheten, etwa Jeremias, der nach späteren

1) Schon Origenes Tom. 6. §. 8. macht darauf aufmerksam und tadelt Herakleon und Andere, die sich den Unterschied zwischen ὁ προφ. und προφήτης in dieser Stelle entgehen ließen.

2) Vergl. Bleek a. a. O. S. 423 ff.

Jüdischen Auslegern in jener Stelle gemeint seyn soll [1]), warum nennen sie ihn nicht? vergl. Matth. 16, 14. Aber diese Vorstellung hatte einen ganz anderen Ursprung, als Deuter. 18, 15., und hängt mit der schon 2 Makk. 2, 1–7. angedeuteten Fabel zusammen, daß bey der Zerstörung der Stadt und des Tempels Jeremias das Zelt, die Bundeslade und den Rauchaltar gerettet und in einer unbekannten Felsenhöhle (οἶκος ἀντρώδης) verborgen habe bis zur Messianischen Zeit (der ἐπισυναγωγὴ τοῦ λαοῦ).

Es ist die Art solcher erwartungsvollen Zustände, auf die verschiedenste Weise das Bild der Zukunft aus der Gegenwart und Vergangenheit zu errathen, bald bestimmter, bald unbestimmter, bald einfacher, bald verwickelter. Erst durch den Täufer und Christus selbst kommt in die Masse der Messianischen Erwartungen und Vorstellungen der Zeit Klarheit und Bestimmtheit. Deßhalb ist mir unmöglich, zu glauben, daß der Evangelist die schwankenden Vorstellungen der Synedristen aus eigener Confusion erdichtet habe. Er hat vielmehr die Confusion jener Zeit treu dargestellt.

V. 22. 23. Wenn der Täufer, als man amtlich in ihn dringt [2]), endlich bestimmt zu sagen, wofür er sich selbst halte, aus Jes. 40, 3. antwortet, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε u. s. w., so war wohl seine Absicht, dadurch sein Verhältniß zu Christo, den Charakter und Zweck seines Amtes bestimmter anzugeben, als die schwankende Vorstellung von dem προφήτης 5 Mos. 18, 15., und zugleich geistiger, als die Volksmeinung von dem Elias gestattete. Die Stelle gehört zu jenem classischen Abschnitte Jes. 40–66. voll Messianischer Tröstun-

---

1) S. Lampe zu d. St. R. Salomo bezog die Stelle auf Jeremia, Abenesra auf Josua.

2) Lachmann liest V. 22. εἶπαν αὐτῷ nach B C. Eben so V. 25. und so auch sonst, besonders nach Cod. B. Aber selbst diese Handschrift scheint bald εἶπον bald εἶπαν zu haben.

gen und Ermahnungen, der auch wohl für den Täufer, wie für die Gebildeteren eine Hauptquelle Meſſianiſcher Vorſtellungen geweſen zu ſeyn ſcheint. Die Worte beziehen ſich auf das Meſſianiſche Heil, aber zunächſt in dem Sinne, wie es am Ende des Exils, wo jener Abſchnitt geſchrieben zu ſeyn ſcheint, verſtanden wurde, nemlich von der Rückkehr des Volkes unter Jehovas Anführung. Die Theophanie, die Offenbarung der Herrlichkeit Jehovas in der Führung ſeines Volkes aus dem Exile durch die Wüſte, ſoll im Volke vorbereitet werden, wie man vor heranziehenden Fürſten die Wege ebnet. Dieſer beſtimmte hiſtoriſche Sinn der Stelle wird hier von dem Täufer typiſch auf ſein Heroldsamt angewendet.

Nach der richtigen Abtheilung des Textes gehört ἐν τῇ ἐρήμῳ בַּמִּדְבָּר zu dem folgenden εὐθύνατε u. ſ. w.[1]). Aber LXX wird es mit φωνὴ βοῶντος verbunden. Dieſe Verknüpfung, ſtehend im N. T., ſ. Matth. 3, 3. Luk. 3, 4. Mark. 1, 3., iſt wahrſcheinlich ſchon von dem Täufer ſelbſt gewählt, um die typiſche Beziehung auf ſich deutlicher hervortreten zu laſſen. — Man kann kaum zweifeln, daß die Worte εὐθύνατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, worin die beyden parallelen Glieder ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου! und εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ! zuſammengezogen ſind, im Zuſammenhange des Originals in wörtlicher Bildlichkeit zu verſtehen ſind. Aber der Täufer verſteht ſie beſtimmt von der ἑτοιμασία der Herzen durch die μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Matth. 3, 2. Mark. 1, 4.), und ſo auch die ὁδὸς Κυρίου von der Ankunft des Meſſias.

V. 24. Joh. bemerkt erſt hier, wie nachträglich, daß die Abgeordneten (V. 19.) zu den Phariſäern gehörten. Es iſt hier keine zweyte Geſandtſchaft, wie Origenes meint[2]).

1) S. Geſenius und Hitzig Commentar zu d. St.

2) Tom. 6, 5. unterſcheidet er 3 Zeugniſſe, das erſte V. 15., das zweyte V. 19 - 23. vor der erſten Geſandtſchaft, das dritte V. 24 - 28. vor der zweyten, der Phariſ. Geſandtſchaft. Er

Soll die Bemerkung etwa zur Erklärung des Folgenden dienen? Da der Täufer V. 23. bestimmt gesagt hatte, wer er sey, so scheint in der Frage der sonst schriftgelehrten Pharisäer V. 25. *τί οὖν βαπτίζεις;* eine gewisse Feindlichkeit zu liegen, wie man sie den Pharisäern gegen den Bußprediger zutrauen darf. Bezieht sich also V. 24. hierauf? Oder ist die Beziehung eine weitere, wie Euthymius sagt, *ἐπεσημήνατο καὶ τὴν αἵρεσιν αὐτῶν, ἐμφαίνων τὸ περίεργον τούτων καὶ σχολιόν*?

V. 25. Man erwartete in der Messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volkes, auf dem Grunde von Ezech. 36, 24 ff. 37, 23 ff. Aber, wie unsre Stelle andeutet, nur dem Messias selbst oder den bestimmten Messianischen Propheten, deren Wiederkunft man erwartete, gestand man das Recht des *βαπτίζειν* zu. So ist die Frage *τί οὖν βαπτίζεις* bestimmter so zu fassen, mit welchem Rechte taufst du also, wenn du weder der Messias selbst, noch irgend einer von den dazu berechtigten Messianischen Propheten bist? Aber wie, haben die Frager V. 23. nicht gehört? Gehört gewiß, aber nicht verstanden? Oder lassen sie die Auctorität jener Stelle im Jesaias nicht gelten? Ich denke mir, daß ihnen die Beziehung derselben auf den Messianischen Herold neu war, in ihren Schulen noch keine Geltung hatte, wie Mal. 4, 5.

Statt *οὔτε, οὔτε* liest Lachmann mit ABCL. 1. 124. Orig. und Cyrill zu d. St. *οὐδὲ, οὐδέ*. Auch Herakleon las *οὐδὲ, οὐδέ*. Denn Orig. führt wörtlich aus ihm an: *ὡς ἄρα Ἰωάννης ὡμολόγησε μὴ εἶναι ὁ Χριστὸς, μηδὲ προφ. μηδὲ Ἠλίας*. Nach jener Lesart wäre der Sinn, wenn der Täufer nicht Christus sey, müsse er entweder Elias

---

meint §. 13., die bisher fragenden Priester und Leviten hätten sich beruhigt, aber die schlimmeren Pharisäer hätten zum Streite geneigt *ἐπιπληκτικῶς*, und, um so viel an ihnen war, das Taufen zu verhindern, Leute gesendet, welche fragen sollten: *τί οὖν βαπτίζεις* u. s. w. Aber es ist ganz unstatthaft, die fragenden Personen so zu unterscheiden.

oder der Mos. Prophet seyn. Aber nach V. 22. dachten die Abgeordneten doch noch an andere Möglichkeiten. Und so wird die coordinirende Negation auch innerlich wahrscheinlicher. Vielleicht entstand οὔτε, οὔτε eben daraus, daß man die Stelle so dachte, als wenn Joh. so geschrieben hätte.

V. 26. 27. Was den Text betrifft, so scheint aus der Art, wie Origenes ihn darstellt, bestimmt hervorzugehen, daß wenigstens die Worte ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν unecht sind; auch die Codices BCL 1. und andere Minuskeln lassen sie aus; und es leidet wohl keinen Zweifel, daß sie aus den Parallelen V. 15. 30. herübergekommen sind, vielleicht in Folge der Ansicht, daß V. 19 ff. mit V. 15. ein und dasselbe Zeugniß ist. Zweifelhaft aber kann man wegen der Worte αὐτός ἐστιν seyn. Origenes hat sie, da wo er den Text vollständig anführt, wo er ihn dagegen in seine einzelnen Kola auseinanderlegt, läßt er sie aus. Aber dieselben bedeutenden Auctoritäten, welche ὃς ἔμπρ. μ. γέγ. auslassen, lesen auch αὐτός ἐστιν nicht. Und da die Worte ganz aussehen, wie eine Vervollständigung der ohne sie etwas unklaren Construction, (man konnte leicht übersehen, daß das bestimmte Subject des Satzes nicht schon in ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε liegt, sondern erst in ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος,) so bin ich mit Griesbach geneigt, sie ebenfalls auszustoßen. Das δὲ hinter μέσος fehlt ebenfalls in BCL und Origenes läßt es öfter weg; in der kurzen Redeweise des Täufers kann es fehlen, obgleich ein Gegensatz zwischen ἐγὼ und μέσος — ἔστηκεν — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος unverkennbar ist. Aber die Auctoritäten reichen um so weniger aus, es zu entfernen, da Orig. es nur da ausläßt, wo er die Sätze einzeln nimmt, nicht da, wo er den Text zusammenhängend mittheilt. Eben so wenig ist die Auslassung von ἐγὼ V. 27. hinreichend gerechtfertigt, selbst Lachmann wagt es nicht auszustoßen.

Schon dem Herakleon fiel die scheinbare Incongruenz

zwischen der Antwort des Täufers und der Frage V. 25. auf. Er meinte, Joh. habe nicht geantwortet, *πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο.* Origenes weist ihn darüber zurecht; einem prophetischen Manne dürfe man eine solche Ungeschicktheit (*ἀμαθία*) nicht Schuld geben; *χρὴ γὰρ καὶ τοῦτο*, fügt er hinzu, *φυλάττεσθαι ὡς ἐν κοινολογίᾳ ἁμάρτημα τυγχάνον*, und zeigt dann, wie die Antwort der Frage Satz für Satz entspreche. Aber was Origenes dann weiter über die Correspondenz der Antwort und Frage sagt, ist dunkel und unbefriedigend.

Die vielleicht etwas abgekürzte Antwort des Täufers entspricht der Frage zunächst mittelbar durch die bestimmte Unterscheidung seiner Taufe von der eigentlich Messianischen. Indem er nachdrücklich sagt, ich taufe mit Wasser, hat er nach den Parallelen V. 33. Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16. wahrscheinlich den Gegensatz der Messianischen Geistestaufe (Joel 3, 1 ff.) im Auge. Diese, die höhere, verwaltet der Messias selbst, die geringere, nur vorbereitende Wassertaufe [1]) ist das Amt seines Dieners V. 27., seines Heroldes V. 23. Hiernach sollte man nun aber erwarten, der Täufer werde theils den Gegensatz der Messianischen Geistestaufe, theils sein Recht zum Amt der Wassertaufe deutlich aussprechen. Allein er sagt eben nur: Aber (schon) steht mitten unter Euch, Euch unbekannt, der nach mir kommen soll, (der Herr,) dem ich nicht werth bin u. s. w. De Wette findet hierin nur ein Uebrigens von Erklärung über die Nähe des Herrn und seine Stellung zu ihm. Aber der Satz schließt sich durch *δὲ* zu eng an, um nicht eine Beziehung auf die Frage *τί οὖν βαπτίζεις* zu enthalten. Vielleicht ist die Beziehung diese, daß die unmittelbare Nähe des Herrn, denjenigen, der diese Nähe weiß, zur Wassertaufe und zum Heroldsamte berechtigt. Denn, daß Joh. den

1) Ueber den Gegensatz zwischen der Wasser- und Geistestaufe s. zu V. 33.

schon gegenwärtigen Herrn kennt, während ihn noch Niemand kennt, ist, wie Olshausen mit Recht bemerkt, ein Beweis seiner prophetischen Sendung, seines prophetischen Zeugenthumes, vergl. V. 6. 7. 31.

Wie es Sclavendienst war, den Herrn die Sandalen zu tragen, τὰ ὑποδήματα βαστάζειν Matth. 3, 11., so auch, den Riemen derselben bey dem Ablegen zu lösen, λῦσαι τὸν ἱμάντα τ. ὑποδημάτων, vergl. Mark. 1, 7. und Luk. 3, 16. Es ist also der stärkste Ausdruck tiefer Demuth, wenn der Täufer im Bewußtseyn der höchsten Würde des Messias sagt, er sey nicht würdig [1]), um ihm den Schuhriemen zu lösen.

V. 28. Ueber die verschiedene Lesart Βηθαβαρᾷ (vulgärer Text) und Βηθανίᾳ (diplom. Text bey Griesbach und Lachmann) ist die Erklärung des ältesten Zeugen, des Origenes [2]), besonders wichtig. Indem er Βηθαβαρᾷ [3]) liest, bemerkt er: Ὅτι μὲν σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κεῖται· ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο· οὐκ ἀγνοοῦμεν, καὶ ἔοικε τοῦτο καὶ ἔτι πρότερον γεγονέναι· καὶ παρὰ Ἡρακλέωνι γοῦν Βηθανίαν ἀνέγνωμεν. Ἐπείσθημεν δὲ μὴ δεῖν Βηθανίᾳ ἀναγινώσκειν, ἀλλὰ Βηθαβαρᾷ, γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν. Βηθανία γὰρ, ὡς ὁ αὐτὸς εὐαγγελιστής φησι, ἡ πατρὶς Λαζάρου καὶ Μάρθας καὶ Μαρίας, ἀπέχει τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους δέκα πέντε· ἧς πόρρω ἐστὶν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ὡς ἀπὸ σταδίων πλατεῖ λόγῳ ρπ΄ (180). Ἀλλ᾽ οὐδὲ ὁμώνυμος

1) Ueber ἄξιος ἵνα s. Winers Grammat. §. 45. S. 312.

2) Man findet in den Handschriften des Origeneischen Commentars hin und wieder auch Βηθαρᾷ und Βηθαραβᾷ (s. Lommatzsch ed. Tom. I. p. 237.), aber dieß sind augenscheinlich Corruptionen der Abschreiber. Epiphanius haer. 51. soll nach Drusius sogar Βηθαμαρᾷ corrumpiren, aber Petavius hält es nicht einmahl der Mühe werth, dieses Schreibfehlers zu gedenken. Aber Otho Lexic. Talm. p. 84. weiß doch etwas daraus zu machen.

3) Tom. 6. §. 24.

τῇ Βηθανίᾳ τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· δείκνυσθαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἱστοροῦσι τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι. Ἔστι τε ἡ ἑρμηνεία τοῦ ὀνόματος ἀκόλουθος τῷ βαπτίσματι τοῦ ἑτοιμάζοντος κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον· μεταλαμβάνεται γὰρ εἰς οἶκον κατασκευῆς [1]), ἡ δὲ Βηθανία εἰς οἶκον ὑπακοῆς. Nach unnützen Spielereyen über beyde Namen kommt er am Ende auf die Bemerkung zurück: Τὸ μέντοι γε ἡμαρτῆσθαι ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ἀντιγράφοις τὰ περὶ τῶν ὀνομάτων πολλαχοῦ, καὶ ἀπὸ τούτων ἄν τις πεισθείη ἐν τοῖς εὐαγγελίοις, und ſchließt mit der Erörterung der verſchiedenen Leſeart in der berühmten Stelle Matth. 8, 28. u. ſ. w.

Alſo Origenes corrigirte wider alle oder faſt alle handſchriftliche Auctorität *Βηθαβαρᾷ*, welche Leſeart ſich durch die kritiſche und geographiſche Auctorität des Origenes ſo ſehr geltend gemacht hat, daß Chryſoſtomus ſchon zu ſagen wagte: ὅσα τῶν ἀντιγράφων ἀκριβέστερον ἔχει, ἐν Βηθαβαρᾷ φησιν, was Euthymius und Theophylakt wiederholen. Aber man ſieht doch aus Origenes, daß die älteſte und beglaubigtſte Leſeart *Βηθανίᾳ* iſt, wie denn auch die bedeutendſten Handſchriften, die wir haben, dieſe Leſeart verbürgen. Origenes änderte nur ſeiner Geographie zu Liebe. Er mag Recht haben, daß zu ſeiner Zeit am Jordan kein Bethanien lag und Bethabara von der Tradition als Taufort des Johannes genannt wurde. Aber als Origenes in Paläſtina war, hatten zwey Jahrhunderte vieles zerſtört und verändert. Ortſchaften waren verſchwunden, Ortsnamen verändert. Kann es nicht zur Zeit Chriſti, wie es zwey Bethſaida gab, auch zwey Bethanien gegeben

1) Origenes leitet es alſo her von בָּרָא formavit, creavit. Aber warum ſchreibt er dann nicht *Βηθβαρά*? Oder hat er d. Aram. בֵּירְתָא im Sinne? Die LXX hat Richt. 7, 24. für בֵּית בָּרָה *Βαιθηρὰ* oder *Βαιθβηρά*.

haben, das eine, das bekanntere, Joh. 11, 18., nahe bey Jerusalem, das andere, weniger bekannte, jenseit des Jordans? Eben zur Unterscheidung scheint Joh., der sich am westlichen Ufer denkt, *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* hinzugefügt zu haben. Möglich, daß בֵּית בָּרָה am Jordan, Richt. 7, 24., wenn der Name wirklich die Verkürzung von בֵּית עֲבָרָה [1]) ist, einerley ist mit dem Origeneischen Bethabara [2]). Man könnte dann sagen, der Ort habe zwey Namen gehabt, einen älteren, Bethabara, der sich noch zur Zeit des Origenes erhalten hatte, und einen neueren, Bethanien, der sich nach der neutestam. Zeit wieder verlor. Wenn die Namenetymologie des andern Bethanien (in der Nähe von Jerusalem Mark. 11, 1. Luk. 19, 29.) von בֵּית אֲתִינָא (im Talm. dactylus immaturus) [3]) völlig unsicher [4]), und jede andere denkbar ist, so ließe sich annehmen, daß der Ort, wie oft der Fall war, zwey verwandte Namen hatte, Bethabara, בֵּית עֲבָרָה Uebergangs- oder Fuhrthausen, und Bethanien, vielleicht von בֵּית אֳנִיָּה Schiffsplatz oder Schiffshausen [5]). Auf die Weise wäre

1) Nur die Analogie des Chald. מַבְרָא für מַעְבָּרָה s. Gesenius Lehrgeb. S. 138. beruhigt etwas, aber doch nicht völlig.

2) Aber wird nicht Bethbara im Buch der Richter 7, 24. vom Jordan bestimmt unterschieden?

3) S. Buxt. Lexic. Talm.

4) S. Rosenmüller bibl. Geographie 2. 1. 272., der eine andere Syrische Etymologie, wonach es so viel heißt als niedriger Ort, vorzieht. Noch andere Etymologieen versucht Crome in den schätzbaren Beyträgen zur Erklär. d. N. T. 1s Bändchen, S. 90-101. S. Winers bibl. Realwörterb. 2te Aufl. 1. S. 196.

5) Diese Vermuthung, die zuerst Petr. Possinus Spicileg. evangelic. p. 32. (in J. A. Fabricii Observationibus selectis in varia loca N. T.) vorgetragen, und von Hyac. Serry Exercit. historicae, criticae, polemicae de Christo. Venet. 1719. p. 303. Wolf Curae phil. zu d. St. u. A. wiederholt ist, wird auch von Rosenmüller, bibl. Geographie 2, 1. S. 36., für nicht unwahrscheinlich gehalten. S. Winers bibl. Realwörterbuch, unter d. W. Bethanien. Aber müßte nach dieser Etymologie der Ort nicht *Βηθονία* heißen? Diese Bedenklichkeit ist indeß leicht zu überwinden, da das kurze o unter א leicht in a übergeht. Aber schwer zu überwinden ist, daß nicht bloß Origenes die Etymologie

die älteste Leseart mit der Treue des Origenes zugleich gerettet. Aber alles ist unsicher, Lage und Etymologie, und nur das steht fest, daß *Βηθανία* die älteste Leseart ist. Aber deßhalb ist sie noch nicht die ursprüngliche.

Würde aber wohl ein Späterer, der gewiß nicht mehr Palästinensische Chorographie wußte, als etwa Origenes, uns ein solches geographisches Räthsel aufgeben?

Bolten und Paulus halten *Βηθανία* für die echte Leseart, aber sie verstehen darunter eben das bekannte Bethanien bey Jerusalem. Hier sey auch die Begebenheit besser an ihrem Orte, als jenseit des Jordans, wohin die Auctorität des Synedriums kaum gereicht habe. Paulus schlägt, um das lästige *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* zu beseitigen, vor, den Satz so zu fassen: Dieß geschah zu Bethanien, jenseits, d. i. westlich vom Jordan, wo Johannes, nemlich am Jordan, östlich taufte, — oder den Satz mit *ἐγένετο* zu schließen, und die Worte *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* u. s. w. mit *τῇ ἐπαύριον βλέπει* V. 29. zu verbinden. Aber diese Verrenkung des Satzes ist eben so unerträglich, als jene, wie soll ich sagen? emphatische Deutung von *πέραν*. Dabey ist es eine falsche Voraussetzung, daß das Synedrium nicht auch jenseit des Jordans geistliche Auctorität gehabt hätte. Gesandtschaften wenigstens konnte es gewiß auch nach Peräa schicken. Des Täufers gewöhnlicher Taufplatz war am Jordan; absichtlich mied er, wie es scheint, die unmittelbare Nähe der Hauptstadt. Was aber allen Versuchen, den Täufer von dem östlichen Ufer des Jordans (*πέραν τ. Ἰορδ.*) auf das westliche herüber zu bringen, widerspricht, ist 10, 40., wo es heißt, Jesus sey wieder *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*

---

von עִבְרָה festhält, sondern auch die Syr. Uebersetzung, die Peschito, denn sie hat auch in unsrer Stelle ܒܥܒܪ̈ܐ.

Wie verhält sich *Βηθανία* etymologisch zu *Βετάνη* Judith 1, 9., besonders aber zu *Βηθαννὶν* oder *Βηθανὶν* in des Eusebius Onomasticum?

gegangen, *εἰς τὸν τόπον, ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων*, was auf unsere Stelle zurückſieht. Dadurch iſt zugleich Kuinöl zurückgewieſen, der, weil die Auctorität des Synedriums in Peräa nichts gegolten, und die Wüſte, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Täufers, bloß bis an das weſtliche Ufer des Jordans ſich erſtreckt habe, *πέραν* hier in der Bedeutung von dieſſeits oder nahe bey (juxta, prope) nimmt. Aber *πέραν*, als örtliche Beſtimmung freylich relativ, iſt nie etwas anderes, als jenſeits. Kuinöl beruft ſich auf Matth. 4, 15., aber auch hier iſt *πέραν* eben ſo wenig cis, oder juxta, als in der correſpondirenden Stelle Jeſ. 8, 23. עֵבֶר הַיַּרְדֵּן etwas anderes iſt, als der Strich jenſeit des Jordans [1]). Nur, wenn der geographiſche Standpunct ſich verändert, kann z. B. עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, was in der Regel das ſpätere Peräa iſt, von einem andern Standpuncte das dieſſeitige (neml. weſtliche) Jordanufer bedeuten, vergl. Num. 22, 1. und 1 Chronik. 26, 3 0. [2]). Ferner iſt zu bemerken, daß Johannes zwar in der Wüſte Juda, die ſich längs des weſtlichen Ufers des todten Sees bis an den Jordan erſtreckte [3]), zu lehren anfing, aber in unſrer Erzählung, obwohl eine *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, ſich nicht gerade in der Wüſte im engeren Sinne aufhielt. Er ſcheint ſich allmählich, vielleicht um größere Volkshaufen taufen zu können, aus der Wüſte an den Jordan herabgezogen zu haben, vergl. Luk. 3, 3. Matth. 3, 6. Mark. 1, 6. So hatte er jetzt ſeinen Standort am Jordan, und zwar jenſeits, in Bethanien oder Bethabara, wahrſcheinlich an einer belebten Straße oder Furth über den Jordan [4]).

---

1) S. Geſenius zu d. St. 1. 350.

2) S. Winer Lexic. man. Hebr. et Chald. p. 690.

3) S. Roſenmüllers Alterthumskunde, 2, 1. S. 169.

4) S. Crome Beyträge u. ſ. w. S. 52 ff. 57 ff. und 99 ff.

Jetzt entsteht die Frage, ob diese μαρτυρία des Täufers V. 19–28. vor oder nach der Taufe Jesu (Matth. 3, 13 ff. Mark. 1, 9 ff. Luk. 3, 21 ff.) zu setzen sey?

Der Ausspruch des Täufers V. 26. 27. hat mit der Erklärung desselben Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. und 8., besonders bey Luk. 3, 16. auffallende Aehnlichkeit, so im Ausdruck, wie im Gedanken. Nach Lukas soll die Erklärung des Täufers dadurch veranlaßt seyn, daß unter dem Volke, wie hier unter den Synedristen, die Frage entstanden war, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; Die unleugbaren Differenzen wird man leicht auf Rechnung der natürlichen Ungenauigkeit der synoptischen Tradition setzen, welche die bestimmtere Veranlassung nicht kennt, nach ihrer Art den Ausdruck variirt, und während sie auf der einen Seite abkürzt, auf der andern aus anderweitigen Zeugnissen des Täufers dieses vervollständigt. Dieß letztere geschieht namentlich bey Lukas und Matthäus, und ist besonders bey Lukas daraus erklärlich, daß er das Zeugniß als eine allgemeine Erklärung des Täufers an das Volk einmahl für immer betrachtet. — Hiernach scheint die Joh. Relation mit der synoptischen wesentlich identisch zu seyn. Dann aber muß, da die Synoptiker einstimmig jenes Zeugniß vor die Taufe Christi setzen, auch was hier V. 19 – 28. erzählt wird, vor derselben geschehen seyn. Allein dagegen thut Johannes selbst Einspruch. Denn augenscheinlich ist, was gleich darauf erzählt wird, V. 29–34., nach der Taufe geschehen, s. besonders V. 31. 33. Behält τῇ ἐπαύριον V. 29. seine gewöhnliche Bedeutung, so ist das Zeugniß des Täufers aus Veranlassung der Gesandtschaft des Synedriums nur einen Tag früher gegeben worden, also nach der Taufe, oder man müßte mit Olshausen annehmen, daß die Taufe Christi noch an demselben Tage Abends geschehen sey, an welchem der Täufer das Zeugniß V. 19 – 28. ablegte. Aber in diesem Falle hätte der Täufer gewiß in seiner Erklärung

V. 29–34., oder der Referent in kurzer Parentheſe irgend ein χθὲς oder eine Andeutung der Art einfließen laſſen. Setzt alſo Joh. das erſte Zeugniß nach der Taufe, ſo muß, wenn dieß Zeugniß V. 19–28. mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 16. ein und daſſelbe iſt, zugegeben werden, daß Joh. mit den Synoptikern in Widerſpruch iſt. Entweder nun findet man, je nachdem man den Johannes für den genaueren und ſichreren Referenten hält, in dieſem Widerſpruche eine, freylich unabſichtliche, Berichtigung der gerade in chronologiſcher Hinſicht ſo ſehr ungenauen Synoptiker [1]), oder, trauet man dieſen gleiche Genauigkeit und Sicherheit zu, ſo iſt der Widerſpruch eben nur ein Scheinwiderſpruch, und auf exegetiſchem Wege auflösbar. Dieß letztere haben nun von jeher Viele [2]) verſucht, indem ſie ſagten, τῇ ἐπαύριον V. 29., worauf doch der ganze Widerſpruch beruhe, ſey im weiteren Sinne zu nehmen, und ſtehe hier wie מָחָר Geneſ. 30, 33. Exod. 13, 14. Joſ. 4, 6. 21. 22, 24. 27. 28. und das ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐπαύριον der LXX Geneſ. 30, 33. oder das αὔριον Jeſ. 4, 6. 22, 24. 27. 28. [3]), nemlich für μετὰ ταῦτα, (an einem andern Tage, ſpäter einmahl,) wodurch die Septuag. das מָחָר z. B. Exod. 13, 14. richtig ausdrücke. Allein, obwohl מָחָר in den angezogenen Stellen ſo gebraucht wird, ſo iſt dieß doch nur eine Ausnahme, und, wie es ſcheint, in den meiſten Fällen aus einem proverbiellen Gebrauche zu erklären. Ein ſolcher Gebrauch von τῇ ἐπαύριον iſt aber weder in noch außer dem N. T. erweislich. Bey Johannes insbeſondere ſteht es 6, 22. 12, 12. ganz

1) So Bleek Bemerk. a. a. O. S. 426.

2) Beſonders Lud. Capellus in d. critic. sacr. zu d. St. und Dan. Heinſius Aristarchus sacer p. 316. und 319. Dieſer will, daß τῇ ἐπαύριον ſo viel ſeyn könne, als ἡμέρᾳ ἄλλῃ τινι indefinite. Aber er meint, dieß ſey nicht einmahl nöthig, si quae hic dicuntur de baptismo non pro parte historici, sed testimonio Ioannis accipiantur.

3) Joſ. 4, 21. drücken die LXX das מָחָר gar nicht aus.

regelmäßig, verschieden von μετὰ ταῦτα, was Joh. recht gut kennt, und eben so hier und V. 35. 44., selbst wenn 2, 1. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ nicht von dem nächst vorhergehenden ἐπαύριον 1, 44., sondern von der Begegnung Christi mit Nathanael 1, 48 ff. an, und τῇ ἐπαύριον V. 44. nicht nach dem τῇ ἐπαύριον V. 35. zu berechnen wäre. Giebt nicht Johannes gerade durch die Genauigkeit im Zählen der Tage und im Bestimmen der Stunden V. 40. in diesem ganzen Abschnitte zu verstehen, daß er das ἐπαύριον genau genommen haben wolle? Wenn also dieß der einzige Weg ist, den Widerspruch zu lösen, so ist er unauflöslich.

Aber man darf wohl fragen, ob denn die Einerleyheit der Erklärung des Täufers hier und in den synopt. Evv. wirklich so ausgemacht ist, wie man glaubt? Bey aller Aehnlichkeit mit der synoptischen ist doch die Erklärung des Täufers hier wesentlich verschieden. Dort spricht der Täufer zum Volke, hier zu Abgeordneten des Synedriums. Dort erklärt er dem Volke vor der Taufe Jesu nur im Allgemeinen, daß er nicht der Messias sey, daß dieser noch kommen werde mit einer ganz anderen höheren Taufe. Den Synedristen aber erklärt er hier nach der Taufe bestimmter, daß der Messias zwar noch nicht öffentlich aufgetreten, aber, wie er wisse, bereits mitten unter ihnen stehe, von ihnen aber noch unerkannt. Denn das μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, was schon Herakleon, von Origenes zwar getadelt, aber nicht widerlegt, richtig so erklärt, ἤδη πάρεστι, καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἀνθρώποις, καὶ ἐμφανής ἐστιν πᾶσιν ὑμῖν, setzt nach dem, was der Täufer V. 31. und 33. sagt (οὐκ ἤδειν αὐτὸν) die Taufe bestimmt voraus, während seine Erklärung bey den Synoptikern recht gut vor der Taufe gesagt seyn kann.

So bleibt die synoptische und Joh. Erzählung, jede in ihrem historischen Werthe. Gewiß kann man die evangel.

Harmonie übertreiben, aber die absolute Verneinung aller Harmonie der evangel. Berichte, die gegenwärtig fast Schultradition geworden, ist eben so unkritisch.

I, 29. — 34.

Neues, ausführlicheres Zeugniß des Täufers von Christo vor seinen Jüngern.

Euthymius bemerkt zu V. 29.: *τῇ ἐπαύριον, μετὰ τὴν ἀπὸ ἐρήμου πάθοδον αὐτοῦ δηλονότι.* Er meint nemlich (s. zu V. 28.), *τὰ μεταξὺ* (neml. zwischen V. 28 und 29.) *δὲ πάντα παραδραμὼν, πῶς τε ἐβαπτίσθη, καὶ πῶς ἄνωθεν ἐμαρτυρήθη, καὶ τὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαρακονθήμερον νηστείαν καὶ τοὺς πειρασμούς, ὡς τοῖς ἄλλοις εὐαγγελισταῖς ἀπηγγελμένα, λοιπὸν διηγεῖται τὰ μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς ἐρήμου πάθοδον αὐτοῦ παραλελειμμένα τούτοις.*

Allerdings wird V. 32. und 33. die Taufe Christi vorausgesetzt, aber wenn Euthymius auch noch die vierzigtägige Versuchung vorausgehen, und beydes zwischen V. 28 und 29. geschehen läßt, so ist dieß willkührlich, abgesehen von der falschen Deutung des *τῇ ἐπαύριον* durch *ὕστερον, μετὰ ταῦτα.* Der Johanneische Context bis V. 34. enthält nicht die geringste Spur einer Voraussetzung der Versuchungsgeschichte. Aber allerdings, wenn wir mit der Johanneischen Relation 1, 29 – 52. den correspondirenden synoptischen Abschnitt Matth. 3, 13. 4, 12. (Luk. 3, 21. bis 4, 14. Mark. 1, 9 – 13.) vergleichen, so ist die Frage nicht ohne Interesse, wie die Erzählungen sich chronologisch in einander reihen? Die Taufe Jesu findet bey Joh. leicht ihren Platz, nicht nur vor 1, 29., sondern auch vor 1, 19. Aber, wenn 1, 19 ff. gleich auf die Taufe folgt, die verschiedenen *ἐπαύριον* Kap. 1. und das *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* 2, 1. genau genommen, und auf einander bezogen werden, so ist's unmöglich, für die 40tägige Versuchungszeit nach 1, 19 ff. irgend einen Platz zu finden.

So hat wohl Johannes von der Versuchung gar nichts gewußt? Oder verrechnet er sich mit den Tagen? Jenes ist kaum so bedenklich, als dieß unstatthaft. So bleibt nichts übrig, als mit Lampe, Semler u. A. [1]) die Versuchung, welche nach Mark. 1, 12. unmittelbar nach der Taufe geschehen zu seyn scheint, mit dieser vor 1, 19. zu setzen, entweder so, daß, während Jesus in der vierzigtägigen Versuchung begriffen ist, die Gesandschaft des Synedriums zu Johannes kommt, oder so, daß das Ende der Versuchungszeit mit jener Gesandtschaft zusammenfällt. So ließe sich das *βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν* 1, 29. davon verstehen, daß Jesus nach beendigter Versuchungszeit in der *ἔρημος* jetzt wieder zu Johannes an den Jordan zurückkehrt. In diesem, nicht in seinem Sinne bemerkt Euthymius zu 1, 29. richtig: *τῇ ἐπαύριον, — μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς ἐρήμου κάθοδον.* Dagegen muß ich Kuinöl durchaus widersprechen, der die Versuchung zwischen V. 34. und 35. einschiebt, und V. 29. als eine Art von Abschiedsbesuch Jesu vor der Versuchung ansieht. Dieß beruhet auf der falschen Voraussetzung, daß *ἐπαύριον* bey Johannes jede beliebige Zeitbestimmung vertrage. Für unsere Ansicht spricht, außer der Unmöglichkeit, in die concatenata series dierum von 1, 19. an bis 2, 1., wie Lampe sagt, die Taufe und Versuchung einzufügen, noch zweyerley, erstlich, daß V. 32. und 33. vorauszusetzen scheint, daß, wie schon bemerkt, die Taufe Jesu nicht eben erst geschehen war; zweytens, daß, wenn 1, 26.: *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* u. s. w., während der vierzigtägigen Zurückgezogenheit Jesu nach der Taufe gesprochen ist, dieser Ausspruch einen volleren historischen

1) Comment. Tom. 1. p. 404. Semler Paraphr. zu 1, 19. Illud ὅτε v. 19. locum omnino facit ei tempori, quod ipsum Christi baptisma, 40 dies ieiunii et tentationem complectitur. Wesentlich eben so Dr. Crome in den Beyträgen u. s. w. S. 78 ff.

Sinn bekommt. Aber bey allen diesen harmonistischen Versuchen darf man, wenn sie auch noch so scheinbar sind, nicht vergessen, daß bey dem eigenthümlich symbolischen Charakter der Versuchungsgeschichte und dem Mangel an chronologischer Genauigkeit in den drey ersten Evangelien der ganze Boden der Untersuchung schwankt.

Johannes erzählt V. 29., daß der Täufer, wie er Jesum auf sich zu kommen sieht, wahrscheinlich zu mehreren seiner Jünger [1]), unter denen auch der Evangelist gewesen seyn kann, sagt: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου! Das ganze bis V. 34. zusammenhängende Zeugniß von Christo hat den Zweck, den Jüngern theils den Messias näher zu charakterisiren V. 29 - 30., theils die Gewißheit oder göttliche Auctorität seines Wissens von Christo seit der Taufe zu bezeugen, und sie so immer bestimmter zu Christo hinzuweisen.

Was die schwierigen Worte, ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θ. betrifft, so wiederholt sie der Täufer am andern Tage V. 36., aber kürzer, eben das schwierigste ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τ. κ. weglassend. Man könnte aus dieser Auslassung, welche V. 36. diplomatisch eben so echt ist [2]), als V. 29. der Zusatz, schließen, der Täufer habe beyde Mahle in irgendwelchem Sinne nur gesagt, ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, der Evangelist aber die bestimmtere Beziehung der Worte auf das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τ. κ. im späteren apostolischen Sinne hinzugefügt. Aber dieser Schluß, obwohl er durch die Art des Evangelisten, seine Reflexionen, Deutungen einzumischen, begünstigt wird, ist doch übereilt. Jene Worte gehören, wie sich nachher zeigen wird, wesentlich zur historischen Beziehung des Ausspruches. Ohne daß der Täufer diesen Zusatz irgend einmahl machte, konnte der Ausspruch von den Jüngern kaum verstanden werden.

1) Nach der Analogie von V. 35. und 36. (πάλιν) zu urtheilen. S. zu V. 35. und 36.

2) Nur ein einziger bedeutender Codex C hat V. 36. den Zusatz.

Es ist natürlich, daß derselbe das erste Mahl vollständig gesprochen, nachher aber abgekürzt wiederholt wird.

Aber was bedeuten diese Worte?

Origenes oder vielmehr Chrysostomus [1]) in der Catene sagt: *ἀμνὸν δὲ αὐτὸν καλεῖ, τῆς προφητείας ἀναμιμνήσκων Ἡσαΐου, καὶ τῆς σκιᾶς τῆς κατὰ τὸν Μωϋσέα, ἵνα ἀπὸ τοῦ τύπου μᾶλλον αὐτοὺς προσαγάγηται τῇ ἀληθείᾳ*, Cyrill etwas deutlicher: *ἴδε, τοίνυν φησὶν, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὃν ὁ προφήτης Ἡσαΐας ἡμῖν κατεσήμανε λέγων· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, ὃν καὶ πάλαι, φησὶν, ὁ διὰ Μωϋσέως ἀνετύπου νόμος.* Diese Erklärung ist die herrschende unter den Griechen [2]), und im Wesentlichen auch die richtige. Aber ihre philologische Rechtfertigung, so wie die genauere Bestimmung des Sinnes haben die Alten den Neueren überlassen. Unter diesen herrscht indeß sowohl über den Sinn der Stelle überhaupt, als über die philologische und historische Erörterung des Einzelnen zur Zeit noch große Verschiedenheit [3]). Meine Meinung ist folgende:

Wenn der Täufer Christum offenbar vergleichsweise

---

1) Die Worte stehen wörtlich in Chrysost. hom. 17. p. 97. ed. Montf. In des Origenes Commentare dagegen findet sich keine Spur davon, obgleich Orig. nach Tom. 6. §. 35. vergl. §. 32. und 33. die Stelle eben so auffaßt. Also ist in der Catene ein Irrthum. Eben so ist das Scholion zu den Worten *ὁ αἴρων* u. s. w. fälschlich dem Origenes zugeschrieben, da es wörtlich in Chrysost. hom. 18. p. 105. steht.

2) Eben so Theophylakt und Euthymius, welcher letztere sehr kurz und gut sagt: *ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς, ὁ ἐν τῷ νόμῳ σκιαγραφούμενος καὶ ὑπὸ Ἡσαΐου καταγγελλόμενος· εἶτα προστίθησι καὶ τὸ ἰδιαίτατον καὶ ἐξαίρετον αὐτοῦ, ὅτι ὁ παρὰ θεοῦ πεμφθεὶς εἰς σφαγὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων.*

3) S. die ältere Litteratur über diese Stelle bey Wolf Curae philol. und Koecher, die neuere bey Kuinöl und in Gablers Meletemata in locum Joh. 1, 29. 4 Progr. Jenae. 1808 - 1811. wieder abgedruckt in Gablers kleineren theol. Schriften Bd. 2. Opusc. academ. pag. 514 - 584. Kuinöl und Gabler haben die verschiedenen Auslegungen classifizirt.

ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ nennt, so liegt theils in dem Artikel [1]), theils in dem Beysatz τοῦ θεοῦ eine sichere Anzeige, daß er, wie sehr auch der allgemeine symbolische Charakter der Unschuld, Sanftmuth und Milde des Lammes der Vergleichung zum Grunde liegen mag, Christum nicht überhaupt mit einem Lamme vergleicht, sondern ein bestimmtes, seinen Zuhörern bekanntes, heiliges Lamm meint. Man kann zweifelhaft seyn, ob τοῦ θεοῦ (שֶׂה אֱלֹהִים) das Gott geweihete, oder das von Gott gesendete, oder in einer weiteren Beziehung das göttliche, erhabene Lamm bedeuten soll. Dieß kann nur entschieden werden durch den besonderen Sinn, in welchem Christus das Lamm, das der Welt Sünde trägt, genannt wird. Auf jeden Fall liegt aber schon in dem τοῦ θεοῦ eine Auszeichnung und nähere Bestimmung.

Es liegt sehr nahe, die besondere Beziehung des Ausspruches im A. Testamente zu suchen. Ist die Vergleichung mehr, als eine allgemeine symbolische Charakteristik Christi, so folgt aus dem eigenthümlichen Verhältnisse zwischen dem neuen und alten Testamente, daß sie eine typische ist. Da der Täufer die Absicht hat, Jesum als Messias zu charakterisiren, so ist zu vermuthen, daß er einen alttestamentlichen Typus im Sinne hat, der entweder bereits allgemein auf den Messias bezogen wurde, oder dessen messianische Beziehung von einigermaßen Kundigen leicht verstanden werden konnte, ähnlich wie ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα Apok. 5, 5. ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί Röm. 15, 12. vergl. Apok. 5, 5. oder auch ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου Joh. 1, 52. in Beziehung auf Daniel Kap. 7.

Hierüber ist man meistentheils einverstanden. Aber die typische Beziehung wird von den Einen in dem Osterlamme, von Andern in dem Jes. 53, 7. als duldendes

1) Schon Erasmus sagt in Annot. zu d. St.: Habet articulus non solum emphasin dignitatis — verum etiam relationis, hic est agnus ille, de quo dixerit Esaias.

Lamm geschilderten Knechte Gottes, endlich von Einigen in dem Opferlamme überhaupt gefunden. Dieß sind die drey denkbaren typischen Beziehungen. Welche ist dem Zusammenhange der Stelle am meisten entsprechend?

Enthalten die Worte ὁ αἴρων u. s. w., wie offenbar ist, ein mit dem typischen Sinne des ἀμνὸς τοῦ θεοῦ wesentlich zusammenhängendes, denselben genauer bestimmendes Moment, so kann keine Erklärung richtig seyn, bey der sich dieselben nicht als nähere Bestimmung in die typische Bedeutung des Gotteslammes aufnehmen lassen.

Die Vergleichung Christi mit dem Osterlamme ist in der apostolischen Zeit nicht ungewöhnlich, vergl. 1 Kor. 5, 7. Aber hier kann sie nicht gemeint seyn, weil die Symbolik des Paschas auf das αἴρειν τ. ἁμαρτ. τ. κόσμου gar keine Beziehung hat [1]). So konnte bey den Worten ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ, ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κ. Niemand an das Paschalamm denken, zumahl da alle äußere Veranlassung zu einer solchen Vergleichung fehlt [2]), zu geschweigen, daß die Vergleichung Christi mit dem Osterlamme wohl erst dadurch hervorgerufen worden ist, daß Christus an einem Paschafeste den Tod litt.

An das Opferlamm überhaupt läßt sich noch weniger denken. Für eine so weitschichtige typische Beziehung ist der Ausdruck zu bestimmt. Hiernach müßte das Opferlamm überhaupt ein bekannter Messianischer Typus seyn. Aber nicht einmahl Jes. 53, 7. ist davon eine Spur. Zwar wird 1 Petri 1, 19. Christus ein ἀμνὸς ἄμωμος

1) Baur über die urspr. Bedeut. des Passahfestes u. s. w. Tüb. Zeitschrift 1832. Heft 1. S. 40 ff. behauptet freylich, das Passah sey ein eigentliches Sühnopfer. S. aber dagegen Scholl in Klaibers Studien V. 2. 80 ff. und Bähr Symbolik des Mos. Cultus. Bd. 2. S. 642 ff.

2) Lampe freylich sagt (1. p. 430. not. o.), der Täufer sey zu der Vergleichung mit dem Paschalamme dadurch veranlaßt worden, daß gerade eine Heerde Paschalämmer für das bevorstehende Pascha 2, 13. über den Jordan getrieben wurde. Dieß ist aber eine leere Vermuthung.

κ. ἄσπιλος genannt, mit deutlicher Anspielung auf das alttestam. Opfergesetz 3 Mos. 4, 32. 3, 6. 22, 20 ff. 3 Mos. 1, 10. 2 Mos. 12, 5. Aber hier liegt offenbar die spätere apostolische Typik vom Pascha zum Grunde. Es fragt sich, welches Opferlamm gemeint sey? Eine Anspielung auf das tägliche Morgen- und Abendopfer Exod. 29, 38 ff. würde, wenn auch bestimmter, doch schon wegen des doppelten täglichen Opfers sehr unklar seyn [1]). Dieß tägliche Brandopfer mochte auch sühnende Kraft haben [2]), aber es hat dieselbe nicht auf eine so charakteristische Weise, daß der eigenthümlich bestimmende Zusatz ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κ., gerechtfertigt werden könnte. Soll ein allgemeiner Opfertypus zum Grunde liegen, so ist wegen des ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κ. nur an das Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας) zu denken. Man kann dagegen nicht sagen [3]), daß zu Sündopfern nie ein Lamm gebraucht wurde. Denn Lev. 4, 32. Num. 6, 14. wird, freylich nur in ganz besonderen Fällen, die hier auch nicht einmahl eine entfernte typische Vergleichung zulassen, ein Lamm gefordert, aber ein weibliches. Aber gerade bey dem Hauptsühnopfer für das Volk kommt kein Lamm vor. Die Hauptschwierigkeit jedoch ist, wie der Täufer bey einem so allgemeinen Typus so bestimmt sagen konnte: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ!

Es bleibt also nichts übrig, als die typische Beziehung auf Jes. 53, 7.

Wie man auch den historischen Sinn der berühmten Stelle Jes. 53. im Einzelnen fassen mag, der ideale Messianische Charakter des Abschnittes (Kap. 40 ff.) im Ganzen ist unverkennbar und allgemein zugestanden. Ob Jesaias sich unter dem leidenden Knechte Gottes collectivisch die ἐκλογὴ der Besseren im Volke, oder das ganze Israelit.

1) S. Gabler a. a. O. p. 536., wo die Gründe für diese Ansicht vollständig angegeben und widerlegt sind.

2) S. Bähr a. a. O. 2. S. 364 ff.

3) Gabler a. a. O. p. 534 sqq.

Volk gegenüber den Völkern, (vergl. Buch d. Weish. Kap. 1 – 5.) oder eine Einzelperson, und unter dieser eine bestimmte historische Person jener Zeit, oder einen idealen Boten Gottes und Propheten überhaupt, oder bestimmter den Messias in einer einzelnen Beziehung als Prophet u. s. w. gedacht habe, dieß gilt hier gleichviel. Es ist ausgemacht, daß die Stelle von den Jüdischen Interpreten bis zur späteren Polemik gegen die Christen auf den Messias bezogen wurde [1]). Das neue Testament ist voll von Messianischen Deutungen derselben, s. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Joh. 12, 38. Röm. 10, 16. 1 Petri 2, 22–25. AG. 8, 28 ff. Apok. 5, 6. 13, 8. In der That ist auch der ganze Abschnitt im Jesaias von der Art, daß bey der Messianischen Typik und Allegorik der Zeit, auffallend wäre, wenn das Vorbildliche, was in dem עֶבֶד יְהוָה auf den Messias liegt, nicht ziemlich allgemein erfaßt worden wäre. Mag die typische Anwendung des untergeordneten Bildes von dem Lamme Jes. 53, 7. auf den Messias von dem Täufer zuerst gemacht worden seyn, sie war eben so natürlich und verständlich, als die typische Bezeichnung des Messias als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auf dem Grunde eines einzelnen Momentes in dem Gesichte des Propheten Daniel 7, 13 ff. Indem der Täufer Jesum das Lamm Gottes nannte und hinzufügte, „welches der Welt Sünde trägt," wies er auf den ganzen Zusammenhang der Jesaianischen Darstellung von dem Knechte Gottes, als einem anerkannten Vorbilde des Messias, hin. In diesem Zusammenhange entsprechen die Worte *ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου* folgenden Hauptsätzen des Jesaias: 53, 4. *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* [2]) *φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* V. 5. *αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρ-*

1) S. Gesenius Commentar 4. p. 160 ff. Hengstenbergs Christologie des A. T. Bd. 1. 2. S. 290 ff.

2) Im Originale חֳלָיֵנוּ unsere Krankheiten.

τίας ἡμῶν u. s. w. V. 6. καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. V. 12. καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη. Wenn es statt ἁμαρτίας πολλῶν oder ἡμῶν hier heißt: τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (die Sünde der Welt in abstracto und collectivisch gedacht), so kann man zweifelhaft seyn, ob diese Erweiterung der Idee des Knechtes Gottes zu einem Welterlöser dem Täufer oder dem Evangelisten Johannes angehöre. Aber gerade dieser ganze Abschnitt des Jesaias kommt dem neutest. Universalismus sehr nahe [1]). Und so können die Worte auch von dem Täufer gesprochen seyn. Nach dem Vorbilde der Jesaian. Stelle ist ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ der von Gott gesendete, geheiligte (vergl. Joh. 6, 69. 10, 36. und Es. 41, 8. 42, 1 ff.) Knecht Gottes oder Messias unter dem Bilde des zur Schlachtbank geführten Lammes Jes. 53, 7., und ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κ. bezeichnet nicht etwa einen opferdienstlichen Begriff des Lammes, sondern bezieht sich auf das darin abgebildete still duldende (verlg. 42, 2.) Messianische Subject. Aber es muß sich auch daraus ergeben, in welchem bestimmten Sinne das αἴρειν τ. ἁμ. τ. κ. hier zu nehmen sey.

Die dem αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν entsprechende Hebräische Formel נָשָׂא חֵטְא, נָשָׂא עָוֹן, (auch סָבַל) hat zunächst und in der Regel die Bedeutung des Tragens, Büßens der eigenen oder fremden Sündenlast (peccati poenas luere) s. Lev. 24, 15. Num. 5, 31. 14, 34. Ezech. 4, 5. 23, 35. Hiob 34, 31., wo schlechthin נשׂא steht, u. a. Die Septuaginta hat in diesem Falle theils ἀναφέρειν Jes. 53, 11. oder φέρειν Es. 53, 12., theils λαμβάνειν, wie Ezech. 4, 5. 18, 19., theils λαμβάνεσθαι, wie Num. 5,

1) Wenn nach Hitzig Commentar S. 577. der Knecht Gottes das Israelit. Volk ist, welches für die Sünden der Heiden büßt, (von V. 2. an sprächen dann die Heiden, ὁ κόσμος,) so wäre der neutest. Universalismus im Jesaias fast unmittelbar ausgedrückt.

31. 19, 34. Lev. 24, 15. Sodann aber wird auch die Formel, weil נָשָׂא auch wegtragen heißt, gebraucht von dem Wegnehmen der Sünde und ihrer Schuld, aber so, daß der Begriff der Vergebung, der Expiation der Sünde entsteht, z. B. Lev. 10, 17. von der priesterlichen Expiation (ἀφαιρεῖν in der Septuag.) Exod. 34, 7. Num. 14, 18. von Gott (wo die LXX ἀφαιρεῖν) Ps. 85, 3. 32, 5. Genes. 50, 17., (in welchen drey Stellen die Septuag. ἀφιέναι hat). Hier nöthigt die bestimmte Beziehung auf Es. 53, 4., die Formel in der ersteren Bedeutung, also in demselben Sinne zu nehmen, in welchem dort von dem Knechte Gottes gesagt wird, daß er die Sünden Vieler leidend auf sich genommen, getragen, gebüßt habe zum Heile der Vielen, daß er verwundet und zerschlagen sey ob der Sünden Anderer, die durch seine Wunden genasen. So stellt also der Täufer Christum dar als einen solchen, der von Gott bestimmt sey, durch unschuldiges Leiden das Heil der Welt zu stiften, vergl. 1 Joh. 3, 5. (2, 2.).

Aber eben diese nothwendige Consequenz der typischen Beziehung auf Es. 53, 1 ff. wollen sich viele Neuere [1]) nicht gefallen lassen. Schon die Idee des stellvertretenden Leidens, des Büßens für die Sünden Anderer, überhaupt ist ihnen anstößig. Ihre Hauptbedenklichkeit aber ist die, daß die Idee eines leidenden und durch Leiden versöhnenden Messias, welche überall erst als eine dogmatische Folgerung aus den Schicksalen Christi von den Aposteln erzeugt worden sey, dem Täufer fremd gewesen zu seyn scheine. In der damahligen Volksvorstellung sey der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias weder denkbar, noch nachweislich. Nur einen irdisch mächtigen Fürsten, der zwar kämpfen, aber seine Feinde glücklich

1) Besonders seit der mehr und weniger unbewußt dogmatischen Protestation dagegen von Dr. Paulus (s. Comment. zu d. St.) und Gabler a. a. O.

überwinden werde, habe das Volk damahls erwartet. Auch im alten Testamente suche man jene Vorstellung vergebens. Der Täufer habe die gemeine Volksvorstellung von einem glorreichen irdischen Messias getheilt. Man sehe dieß deutlich aus Matth. 11, 3 ff. Ueberdieß, wenn der Täufer schon so früh auf den versöhnenden, die Welt errettenden Tod Christi hingewiesen habe, wie komme es doch, daß seine Jünger, welche nachher zur Jüngerschaft Jesu übertraten, gegen den Gedanken an den Tod ihres Meisters so ganz verschlossen seyen, daß sie die bestimmtesten Erklärungen Christi darüber nicht verstehen? Also entweder sey der ganze Ausspruch dem Täufer angedichtet, oder er habe keine typische Beziehung auf Esaias 53., dann aber wohl überhaupt keine alttest. historische Beziehung, oder der Abschnitt des Jesaias sey so zu interpretiren, daß die Idee von einem leidenden, zum Heile Anderer sterbenden Knechte Gottes aus dem Vorbilde verschwinde. Das letzte aber ist in der That unmöglich, und das erste anzunehmen, so lange ein unbefugtes Wagstück, als die Unglaubwürdigkeit der ganzen Erzählung nicht anderweitig erwiesen ist. So haben auch Gabler und Kuinöl, deren Auslegungen unter den abweichenden am meisten Beyfall gefunden, die mittlere Ansicht vorgezogen. Gabler versteht unter dem Lamme Gottes das Bild der Unschuld, Sanftmuth und Geduld überhaupt, ohne alle vorbildliche Beziehung, und indem er das αἴρων τὴν ἁμαρτ. τ. κ. von dem Dulden, Erfahren der Bosheit der Welt erklärt, bestimmt er den Sinn des Ausspruches im Zusammenhange wörtlich so: Hic est vir egregius, Deoque sacer, qui pravitatem hominum — nemlich der Juden — per vitam suam graviter quidem etsi innocens experietur, sed agni instar mala sibi inflicta patienti et mansueto animo sustinebit. Fast eben so Kuinöl, nur daß er wider den klarsten Augenschein die innere Beziehung beyder Sätze des Ausspruches auf einander leuguet und

den Begriff des αἴρειν τὴν ἁμαρτ. anders faßt. So bestimmt er den Sinn auf folgende Weise: Spectate hunc innocentem, pium (1 Ioan. 3, 5.), mansuetum, totumque Deo eiusque consiliis consecratum! — Hic magna et egregia praestabit, hic removebit (αἴρειν für ἀφαιρεῖν) peccata hominum i. e. pravitatem e terra.

Allein weder die Einwürfe gegen die typische Beziehung unserer Stelle auf Esaias 53. haben hinreichenden Grund, noch Gablers und Kuinöls Auslegung.

Denn, erstlich, wenn das ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ! gar keine bestimmte historische Beziehung hat, so ist unbegreiflich, wie Johannes ohne weitere Erklärung Christum als Messias so bezeichnen konnte. Als allgemeine Charakteristik Jesu, daß er ein guter und frommer, sanfter Mann sey, hat der Ausspruch gar keinen Zweck und Grund. Ich gebe zu, daß in der Stelle des Jesaias von einem eigentlichen Opferlamme gar nicht die Rede ist, und daß das Lamm dort nur ein untergeordnetes Bild des sanften Duldens ist. Aber der Täufer nimmt das Bild im Zusammenhange der ganzen Charakteristik des leidenden Knechtes Gottes, und eben dieser, nicht das Lamm selbst, ist der Typus des Messias.

Zweytens ist die Bedeutung, welche Gabler dem altteſt. αἴρειν τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου giebt, pravitatem hominum patienter sustinere, im biblischen Sprachgebrauche durchaus nicht begründet. Die einzige Stelle, worauf man sich mit einigem Scheine beruft, 1 Makk. 13, 17. (μήποτε ἔχθραν ἄρῃ μεγάλην πρὸς τὸν λαὸν) beweist nichts, weil die Formel eine ganz andere ist, und der Sinn offenbar dieser: "Damit er sich nicht von Seiten des Volkes eine große Feindschaft zuziehe." Begründeter scheint Kuinöls Erklärung durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes αἴρειν, נשׂא. Aber wenn dieß auch an sich wegschaffen, aufheben bedeutet, vergl. Joh. 11, 48., in Verbindung mit τὴν ἁμαρτίαν heißt es weder im

N., noch im A. T. die Sünde aus der Welt schaffen, sondern selbst Lev. 10, 17. ist ἀφαιρεῖν und Exod. 28, 38. ἐξαιρεῖν von der Sühnung der Sünde gebraucht. Was Kuinöl removere pravitatem e terra nennt, würde Johanneisch eher durch λύειν als αἴρειν ausgedrückt seyn 1 Joh. 3, 8.

Drittens. Die Vorstellung von einem leidenden, sterbenden Messias war freylich nicht herrschend im Volke, ja der eigentlichen Volksmeinung scheint sie sogar fremd gewesen zu seyn [1]). Nicht nur haben wir kein bestimmtes Zeugniß dafür, sondern Joh. 12, 34. spricht entschieden dagegen. Wenn das Volk hier sagt: Wir haben gehört aus dem Gesetze, ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, — wenn die Jünger die Hindeutungen Jesu auf seinen ihm gewiß bevorstehenden Tod so gar nicht verstehen, ja Petrus ihn davon abmahnen will, zu sterben, Matth. 16, 21. 22. 17, 23. Luk. 9, 45., so haben wohl weder die Jünger noch das Volk daran gedacht, der Messias werde den alttestam. Weissagungen zu Folge sterben und sterbend das Volk erretten.

Ich gehe noch weiter. Unter den bewußten, absichtlichen Weissagungen des A. T. ist allerdings keine, welche die Idee des leidenden, für das Heil des Volkes sterbenden Messias unmittelbar und bestimmt ausspricht. Diese Idee ist in ihrer vollen Wahrheit erst durch die Geschichte und das Wort Jesu Christi recht kund und klar geworden. Allein Jesus wäre nicht durch Leiden und Sterben wahrhaft der Heiland der Welt geworden, wenn nicht diese Idee, diese σωτήριος οἰκονομία, wie sie Klemens von Alexandr. nennt, an sich wahr, und in der alttest. Offenbarung irgendwie vorgebildet und geweissagt wäre. In Hellenischen Culten, Mythen und Tragödien finden wir

1) S. die hierhergehörige Litteratur bey de Wette Comment. de morte Iesu Christi expiatoria pag. 3. und Hengstenbergs Christologie des A. T. 1, 1. S. 252 - 292.

Keime und Andeutungen der Heilsordnung durch Leiden und Tod [1]). Wie sollte diese Idee dem alttestam. Gottesvolke, welches in der sittlichen Weltbetrachtung so viel höher stand, als die Griechen, verborgen geblieben seyn? Es ist natürlich, daß in jedem Volke nur den Weisen, den Propheten gegeben ist, jene heilige Idee, das Geheimniß der Erlösung und Versöhnung, zu ahnen oder zu erkennen. Aber tief eingeprägt ist dem altteſt. Volke sowohl die Idee des vollkommenen Gerechten, als der Gedanke von der erlösenden und versöhnenden Kraft der Leiden und des Todes. Jesaias, oder wer der Verfasser des Abschnittes von Kap. 40. an ist, hält Kap. 52, 13. - 53, 12. Leiden und Verherrlichung des Knechtes Gottes für unzertrennlich, und knüpft das Heil des Volkes an den Märtyrertod des heiligen Dulders. Der Fromme leidet, indem er die Botschaft des Herrn verkündigt, durch die Sünde der ungläubigen Welt. Diese bereitet ihm durch ihre Widerspenstigkeit Kampf und Tod. Aber indem er sein Leben im Dienste Gottes zum Opfer bringt, und dieses Martyrerthum die Gemeinschaft bessert und heilt, erscheint sein Tod als ein Büßen für die Sünden des Volkes, als ein Schuldopfer, s. V. 5. 10. 11. 12. [2]). Diese Versöhnungsidee steht in jener Stelle nicht isolirt. Im Allgemeinen ist sie schon in dem Opfercultus der Hebräer sym-

---

1) Vergl. besonders die Mythen von Prometheus und Herkules. S. Welckers Aeschyl. Trilogie S. 83 ff. Die Kirchenväter finden in Plato de republ. 2. 361., wo Glaukon die Leiden des vollkommenen Gerechten schildert, ein Vorbild des leidenden Messias, s. Clem. Alex. Strom. 5. 601. ed. Col. und Euseb. Praep. evan. 12, 10. Aber kaum ein Schatten dieser Idee liegt darin, da die Leiden des Gerechten bey Plato mehr nur als zufällig erscheinen und ohne erlösende Kraft.

2) S. Gesenius Comment. 4. S. 158 ff. Umbreit: Ueber den Knecht Gottes, in d. theolog. Studien u. Kritiken 1. 2. 295 ff. Hengstenbergs Christol. d. A. T. Bd. 1. 2. S. 290 ff. und Theuius: Neue Beleuchtung des leidenden Jehovadieners in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 2. 1. S. 105 ff. Hitzig Comment. zu d. St.

bolisirt, worauf sich Es. 53, 10. bestimmt bezieht. Aber es mag seyn, daß erst seit dem Exile durch die Schicksale des leidenden Volkes Gottes jene Idee besonders rege und klar wurde. So wird sie auch Dan. 11, 33 f. ausgesprochen. Auch Buch d. Weisheit 2, 6. – 5, 13. finden wir Spuren, ja Nachahmung der Jesaian. Darstellung. 2 Makk. 6, 18. bis 7, 42. kommen Anklänge dieser Idee vor. Der Darstellung des Makkabäischen Martyrthumes lag sie nahe, vergl. besonders 7, 37. 38. Josephus sagt de Maccabaeis §. 17. deutlich von den Märtyrern der Makkabäerzeit: Daß sie geworden seyen *ἀντίψυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας. Καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε*, vergl. §. 1. [1]). Man führt aus dem Buche Sohar die Sentenz an, daß der Tod des Gerechten die Sünden der Welt versöhne. Der Satz wird richtig auf die Idee einer organischen Gemeinschaft und auf Jes. 53, 5 ff. gegründet, aber nicht weiter erklärt [2]). Indeß ist das Buch Sohar zu jung [3]), um hier etwas zu beweisen. In entsetzlicher Ironie vernehmen wir aber den Satz aus dem Munde des bösen Kaiphas

1) Philo de sacrif. ed. Mang. 1. 187 ff. nennt den Weisen und Guten das *λύτρον* des Schlechten und Bösen, umgekehrt, wie es Proverb. 21, 18. heißt, der Frevler sey ein Lösegeld des Gerechten. Aber er kennt die sühnende Kraft des Todes des Gerechten auch Quaest. in Genesin. lib. 4. §. 26. nicht, indem er bey der erlösenden Macht der Guten durch Wirksamkeit und Fürbitte stehen bleibt.

2) S. Sohar ed. Amstelod. P. 3. fol. 218. lin. 14 sqq., wo es heißt, Quum justi morbis et plagis afficiuntur, id fieri solet propter expiationem mundi, ut scilicet expientur omnia debita istius saeculi. — Es wird der Satz dann erläutert durch das Beyspiel, daß oft nur die Tödtung oder Zerschlagung eines Gliedes den ganzen Körper rettet. Ita quoque se res habet, heißt es dann, cum hominibus, qui instar membrorum inter se sunt coniuncti. Quum itaque Deus vult sanitatem mundo conferre, percutiendus est unus iustus ex illis, quo ipso sanitas confertur omnibus. Darauf folgt, als Schriftbeweis, Esaias 53, 5. Vergl Sommer Specimen theol. Soharicae p. 89 sqq.

3) Nach Zunz gottesd. Vorträge S. 405.

Joh. 11, 50., wobey Joh. bemerkt, der Hoheprieſter habe etwas prophetiſch ausgeſprochen, was im Tode Jeſu in einem anderen, höheren Sinne wahr geworden ſey.

Es iſt hier nicht der Ort, die Idee des ſtellvertretenden Leidens der Frommen weiter zu entwickeln. Aber alles Mißverſtändniß verſchwindet, ſobald man feſthält, daß ihr Ort nicht die Gerechtigkeit Gottes im Leben des Einzelnen iſt, ſondern in dem Geſammtleben der Menſchen, jener organiſche Zuſammenhang alſo, worin Gutes wie Böſes von dem Einzelnen zur Gemeinſchaft hin und wieder ſtrömt. Eben in dieſer lebendigen Wechſelbeziehung des Einzelnen und der Geſammtheit liegt das Verſtändniß des räthſelhaften Wortes, ὁ αἴρων τ. ἁμαρτίαν τ. κόσμου, im Sinne und Zuſammenhange von Jeſ. 53, 2 ff.

So bleibt aber immer noch die Frage, ob man dem Täufer zutrauen dürfe, ſich unter dem Vorbilde des leidenden Knechtes Gottes den Meſſias zu denken?

Konnte ſich Jeſaias zu der σωτήριος οἰκονομία eines leidenden Knechtes Gottes erheben, konnte ſelbſt Joſephus dieſelbe auf das Makkabäiſche Martyrthum anwenden, warum ſollte der Täufer dieſe Idee nicht in ſein prophetiſches Bild von dem Meſſias haben aufnehmen können? Er kannte, wie irgend einer ſeiner Zeit, das Verderben ſeines Volkes. In Mitten dieſer Sündenmacht ſollte der Meſſias erſcheinen, errettend, heilend. Das ſtand auch nach den Propheten feſt, daß die Meſſian. Zeit Vergebung der Sünden, Sühnung dem Volke bringen werde, vergl. Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1. Mich. 7, 19. Dan. 9, 24. Zeph. 3, 15. Wie ſollte dieß geſchehen? Faſt unmöglich war einem Manne, wie Johannes, dabey nicht an das Meſſianiſche Vorbild von dem leidenden Knechte Gottes im Jeſaias zu denken. Der Stellung, dem Berufe des Täufers wäre es angemeſſen, wenn er wider die herrſchende Volksmeinung zuerſt von jenem Vorbilde die beſtimmte Anwendung auf den Meſſias gemacht hätte. Die allgemeine

Beziehung des Knechtes Gottes auf den Messias war wohl längst üblich. Wenigstens der Chald. Paraphrast Jonathan zu Jes. 52, 13. drückt sie bestimmt aus. Aber derselbe bemüht sich doch eifrig, die Leidenszüge aus dem Messianischen Vorbilde wegzuparaphrasiren [1]). Hat Justinus Martyr in seinem Juden Trypho [2]) die wirkliche Jüdische Denkweise seiner Zeit geschildert, so war im zweyten Jahrhundert unter den Juden die Vorstellung von einem leidenden Messias nach dem Vorbilde des Jesaianischen Knechtes Gottes nicht unbekannt, und gewiß nicht erst von den Christen gelernt. Aber freylich, wenn auch Trypho sagt, wir wissen, daß Christus leiden und wie das Schaaf im Jesaias zum Tode geführt werden müsse, so war doch auch wohl damahls diese Vorstellung nur wenigen Juden geläufig; der Masse des Volkes blieb sie fremd. Und so kann man sich recht gut denken, daß, wie überhaupt mit Johannes d. T. und Jesus eine neue Epoche in der Messianischen Lehre begann, so weder die Johannesjünger, noch die Jünger Jesu ihre Meister verstanden, wenn diese von der schweren σωτήριος οἰκονομία des leidenden Messias, doch immer nur andeutend, sprachen. Selbst den letzteren mußte erst der Geist Christi das Verständniß öffnen, und wie langsam geschah es! Wenn die Johannesjünger in unsrer Stelle die räthselhaften Worte mehr gehört, als verstanden haben, so ist dieß kein Beweis, daß der Täufer sie nicht so gesprochen habe. Aber der Täufer selbst scheint nach Matth. 11, 3 ff. sein eigenes Wort entweder nicht recht verstanden, oder wenigstens bald vergessen zu haben. Denn wie konnte er nach einem solchen Einblick in die wahre Messiasidee wieder so irre an Christus werden? Allein sein Zweifel an Christus betrifft gar nicht die Idee des leidenden Messias. Was litt denn damahls schon Christus,

1) Z. B. Es. 53, 7. erklärt er so: Die Mächtigen der Völker würden wie ein Lamm der Schlachtbank übergeben werden u. s. w.

2) Dial. c. Tryph. Iud. cap. 89. 90.

wodurch der Täufer, wenn er etwa an das Vorbild des leidenden Knechtes Gottes gar nicht dachte, hätte irre gemacht werden können? Vielmehr war es der stille Gang des Messianischen Reiches, der unscheinbare, langsame Fortschritt Jesu, was den ungeduldigen, heftigen Mann befremdete, der wohl aus dem Jesaian. Vorbilde mehr die Züge des kämpfenden, rüstigen, und freylich im Kampfe auch leidenden, als des milden, stillen Knechtes Gottes Es. 42, 2. auffaßte.

Ueber V. 30. vergl. V. 15. *Περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον* weist auf ein früheres Zeugniß des Täufers hin. Wenn auf V. 26. und 27., so müßte man annehmen, entweder, dort sey ursprünglich mehr gesagt worden, oder hier zu viel, vergl. V. 15. Aber wahrscheinlich hat sich der Täufer nach der Ansicht des Evangelisten früher gegen seine Jünger in einer bestimmteren Art geäußert, als V. 26. 27. gegen die Synedristen.

V. 31. Aus der Art, wie das *κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτὸν* V. 33. wieder aufgenommen wird, sieht man, daß V. 32. nicht etwa ein anderes von V. 29 - 31. verschiedenes Zeugniß anfängt, wie Lampe meinte, sondern V. 32 bis 34. giebt der Rede V. 31. erst ihren Zusammenhang und Schluß. In dem *οὐκ ἤδειν αὐτὸν* liegt, wie V. 33. deutlich zeigt, daß der Täufer vor der Taufe Jesum nicht als Messias kannte. Als Herold des Messias wußte er, daß der Messias zu erscheinen im Begriff sey, aber wer der Messias sey, daß es Jesus von Nazareth sey, erfuhr er erst durch einen Offenbarungsact in der Taufe. Dem widerspricht aber Matth. 3, 14. Denn wenn hier der Täufer vor der Taufe zu Jesu sagt: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;* so hat er ihn damit schon als Messias erkannt. Wenn freylich die Joh. Relation die frühere persönliche Bekanntschaft beyder nicht ausschließt, und Matthäus nur den überwältigenden Eindruck erzählt, den Jesus im Augenblick

seiner Erscheinung auf den Täufer machte, als der höher begabte, heiligere Mann überhaupt, so sind beyde Relationen bald ausgeglichen. Aber der Täufer konnte eben nur den Messias für höher und reiner als sich achten. Dieß lag in seinem Verhältniß zum Messias. Selbst wenn er Jesum vorher nur persönlich kannte, konnte er doch nicht schlechthin sagen, ich kannte ihn nicht. Ja als Prophet mußte er auch die durchbrechende Messianische Doxa in ihm erkennen. So erschiene die Aeußerung vor der Taufe bey Matthäus ganz natürlich. Verneint aber die Joh. Relation schlechthin jede frühere Bekanntschaft des Täufers mit Jesus, so ist der Widerspruch so unmittelbar und einfach, daß eine Auflösung, ohne daß eine der beyden Relationen von ihrem historischen Werthe einbüßt, unmöglich erscheint.

Wer für ausgemacht hält, daß das Joh. Evangel. ein Werk des Apostels ist, für den ist die Entscheidung leicht. Das unmittelbare Zeugniß eines ehemahligen Johannesjüngers steht nicht etwa dem vereinigten synoptischen, sondern dem einzelnen, sehr mittelbaren Zeugnisse des Matthäus gegenüber. Allein bey genauerer Betrachtung wird die Frage verwickelter.

Alle vier Evangelien heben das Offenbarungsmoment in der Taufe hervor. Aber Markus und Lukas geben demselben die Zweckbeziehung auf Jesus selbst. *Σὺ εἶ ὁ υἱὸς* u. s. w. sagt die Himmelsstimme. Matthäus, indem er die Himmelsstimme V. 17. so faßt, *οὗτός ἐστιν* u. s. w., läßt sie offenbarend nicht zu Christo, sondern über diesen zu Andern sprechen. Wenn nach dieser Erzählung bey der Taufe Niemand weiter zugegen war, als Jesus und der Täufer, — von andern Täuflingen oder von Zuschauern ist keine Spur, — so scheint es, als stimme Matthäus mit Joh. darin überein, daß die Taufoffenbarung und somit die Taufe Jesu selbst eben nur den Zweck hatte, den bisher unbekannten Messias dem Täufer kund zu machen. Damit steht aber das Gespräch des Täufers mit Jesu Matth.

V. 14. und 15. in Widerspruch, weil, wenn der Täufer den Messias vorher schon irgendwie kannte, die offenbarende Gottesstimme V. 17. als zwecklos erscheint. Indem also Matthäus in dem einen Puncte dem Joh. beistimmt, widerspricht er in dem andern nicht nur dem Joh., sondern sich selber. Wäre anderweitig bekannt, was die Taufe Jesu durch den Täufer für einen Zweck hatte, so wäre der Knoten leicht gelöst. Aber, wie diese Taufe an sich mehrere Zwecke und Beziehungen haben konnte, so scheint auch die Tradition mehrere hervor zu heben. Indessen spricht sehr viel dafür, daß der ursprüngliche Zweck derselben eben der ist, den Johannes der T. in unsrer Stelle angiebt und Matthäus durch seine Form der Gottesstimme andeutet. Nur dadurch, daß Jesus, wie jeder Andere, in die Messianische Vorbereitungsgemeinde eintrat, sich an den Täufer anschloß, konnte er auf ordnungsmäßige Weise offenbar werden für den Täufer selbst und durch diesen für Andere. Nehmen wir dazu, daß der Messianische Beruf Christo selber nur allmählig menschlich bewußt werden konnte, und nur in epochenartigen Momenten bewußt wurde, so ist um so erklärlicher, wie der Täufer erst in der Taufe mit Sicherheit erfuhr, wer der Messias sey. Dieß spricht aber nur für die Joh. Relation und den einstimmigen Theil der Erzählung des Matthäus, desto mehr, wie es scheint, gegen den widersprechenden Theil der letzteren, V. 14. u. 15. Stände diese Notiz ganz isolirt, so wäre der Widerspruch leicht überwunden. Daß Lukas und Markus sie nicht haben, hat, wie überhaupt das Schweigen auf dem synoptischen Gebiete, kein Gewicht. Ja, genauer betrachtet, stimmen beyde dem Matthäus mittelbar bey. Denn ist nach beyden die Taufe eben nur ein Einweihungsact Jesu zu seinem Messian. Amte, so konnte, ja mußte der Täufer auch vorher wissen, wer Jesus sey. Aber noch mehr! Indem Lukas Kap. 1. erzählt, daß die Mütter der beyden Männer mit einander verwandt waren und einander ihre erhabenen

mütterlichen Hoffnungen und Offenbarungen mitgetheilt haben, giebt er Verhältnisse an, unter denen fast unmöglich ist, daß Jesus und der Täufer nicht von früh an mit einander bekannt, und ihre von den Müttern empfangenen und selbst weiter entwickelten Messianischen Gedanken und Absichten einander sollten mitgetheilt haben. Lukas erzählt dieß nicht, aber er läßt es vermuthen. So widerspricht er wenigstens mittelbar der Joh. Erzählung. Man könnte freylich sagen, die gegenseitigen Messianischen Mittheilungen der Mütter in beyden Familien mögen anfangs lebhaft gewesen seyn, nachher aber bey der örtlichen Trennung bald ganz aufgehört haben, die Knaben mögen heranwachsend sich kaum viel gesehen haben, und was ihnen von den Müttern über ihr gegenseitiges Messianisches Verhältniß mitgetheilt worden seyn mag, könne so dunkel und leise gewesen seyn, daß es bey Mangel an fortgesetztem Verkehr leicht von den Jünglingen vergessen wurde, oder höchstens nur als dunkle Ahnung zurückblieb. Aber zu einer solchen harmonistischen Conjectur giebt doch Lukas auch kein klares Recht, und Johannes scheint seinerseits in den unbedingten Worten οὐκ ἤδειν αὐτὸν jede frühere, auch bloß äußere gegenseitige Bekanntschaft auszuschließen. Indessen darf man bey dem bedingten historischen Werth der Kindheitsgeschichte des Lukas den Widerspruch dieses Evangelisten nicht zu hoch anschlagen. Was aber den Matthäus betrifft, so bleibt, wenn er Alles in gehöriger pragmatischer Ordnung erzählt, sein Widerspruch eben so unauflösbar, als wichtig. Allein eben an dieser gehörigen pragmatischen Ordnung haben wir nach dem Obigen Ursache genug zu zweifeln. Trügt nicht alles, so ist V. 16. und 17. die älteste, kürzeste Matthäustradition, welche voraussetzt, daß der Täufer vor der Taufe Jesum als Messias noch nicht kannte, V. 14. u. 15. aber ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus, wovon eben deßhalb die ganze übrige synoptische Tradition schweigt. Zwar die historische Richtigkeit des

Zusatzes an sich scheint um so sicherer, da auch das Hebräerevangelium der Ebioniten [1]), unabhängig von dem jetzigen Matthäus, dasselbe Factum erzählt. Vergleichen wir beyde Erzählungen genauer, so findet sich freylich, daß Matthäus einfach erzählt, das Ebionit. Evangelium dagegen ausschmückt. Aber indem dieses das Gespräch unmittelbar nach der Taufe setzt, übertrifft es den Matthäus durch die richtige pragmatische Stellung [2]). Man hat gesagt, diese scheinbar richtigere Stellung des Gesprächs verdanke man der Ebionit. Reflexion, dadurch das Moment der Messianischen Inauguration in der Taufe willkührlich zu erhöhen. Aber eben so gut kann sich der Griech. Matthäus aus Reflexion eine Veränderung erlaubt haben. Ja die vorher besprochene Incongruenz von V. 17. giebt ein gewisses Recht zu diesem Verdacht. Matth. konnte, wie Lukas, denken, das prophetische Wissen von dem sündlosen Christus müsse dem Täufer von früh an beygewohnt haben. Indessen sagt Dr. Strauß [3]) zu Gunsten des Matthäus nicht ohne Schein, „gerade Joh. habe das Interesse gehabt, alles Gewicht nur auf die wunderbare Scene der Taufe fallen zu lassen, welche den Täufer auf Jesum hinwies, und so sein ganzes Verhältniß zu diesem als ein unmittelbar von Gott gewirktes darzustellen; deßhalb habe er den wiederholten Ausspruch V. 31. und 33., daß er Christum vorher nicht gekannt habe, dem Täufer angedichtet." — Allein dann dürfte der Täufer unsrem Evangelisten nicht gleich von Hause aus als von Gott gesendet erschienen seyn, was doch offenbar der Fall ist. Hätte der Evangelist wirklich jenes Interesse gehabt, so ist auffallend, daß er, da in der synoptischen Tradition die entgegengesetzte Ansicht doch bedeutend hervortritt, die Taufoffenbarung nicht

1) Epiph. haer. 30. 13.

2) S. Bleek a. a. O. S. 436. und Usteri Nachrichten über den Täufer Johannes u. s. w. Stud. u. Krit. 1829. Heft 3. S. 446.

3) Leben Jesu. Th. 1. 3te Ausg. S. 394 f.

wunderbarer, glänzender, plötzlicher eintreten läßt. Nicht nur thut er dieß nicht, sondern er stellt die Sache so dar, daß man glauben muß, die hinweisende Offenbarung, die der Täufer ohne äußere Gottesstimme empfing, sey vor der Taufe, ja vielleicht schon in der Berufung zum Taufamte geschehen.

Euthymius sagt, *ἵνα μὴ νομίσωσιν, ὅτι ἐκπαλαι γνωρίζων αὐτὸν, τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ μαρτυρεῖ χαριζόμενος ὡς συγγενεῖ, φησὶν, ὅτι οὐκ ἐγίνωσκον αὐτὸν* u. s. w. Neuere würden eine solche Rücksicht eher dem Evangelisten zuschreiben. Aber gewiß richtiger im Sinne des Täufers, wie des Evangelisten sagt Origenes [1]), der Täufer wolle hervorheben, daß sein eben V. 29. 30. gesprochenes Zeugniß von Christo nicht auf menschlicher Bekanntschaft, sondern rein auf göttlicher Offenbarung und Weisung beruhe. Nur in diesem Zusammenhange bekommt das lose anknüpfende *κἀγὼ* seinen rechten Sinn. Nicht: „Auch ich (kannte ihn nicht, so wenig wie das Volk V. 26.)", sondern im Verhältnisse zu dem folgenden *ἀλλ' ἵνα* u. s. w., — ist der Satz so zu fassen: Und ich kannte ihn nicht menschlicher Weise (vergl. Matth. 16, 17.) außer und ohne meinen Beruf, sondern eben in meinem Berufe, mit Wasser zu taufen, lag, wie der Zweck, ihn dem (theokratischen) Volke Israel (*τῷ Ἰσραήλ*, für *τῷ λαῷ Ἰσραήλ*) als Messias zu offenbaren, (von ihm zu zeugen 1, 7. u. 8.) so auch für mich die göttliche Offenbarung über ihn durch die Taufe, V. 32. 33. So ist also mein Zeugniß Wahrheit! —

Ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ — διὰ τοῦτο ἦλθον entspricht

---

1) In der Catene: *Ὁ διδάσκων, φησὶν, ἐγὼ οὐ κατὰ φύσιν οὐδὲ κατὰ κοινὴν ἀνθρώπων ἔννοιαν ταῦτα περὶ τοῦ Χριστοῦ εἶπον. οὐ γὰρ ᾔδειν αὐτόν· ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ πατρὸς φανερώσαντός μοι τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας εἶπον· ἀπεστάλην γὰρ μαρτυρῆσαι περὶ τοῦ φωτὸς, τότε ἀρχὴν τῆς γνώσεως τοῦ μαρτυρουμένου λαβὼν, ὅτε ἀπεστάλην.*

allerdings der bey Justin d. Märt. [1]) bezeugten Jüdischen Vorstellung, daß der Messias auch noch nach seiner Geburt unbekannt seyn werde, ja er kenne sich selbst nicht und habe keine Kraft, *μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*. Aber daß dieses *φανερωθῆναι* des Messias durch die Wassertaufe des Vorläufers geschehen werde, sagt dort eben so wenig der Jude Trypho, als hier der Täufer daran denkt, den Messias zu salben. Und so treffen beyde Vorstellungen nur in dem Offenbarmachen des vorher unbekannten Messias durch eine Eliassendung zusammen, so daß um so weniger Grund zu dem Verdacht ist, die Joh. Relation gebe nur ein erdichtetes Factum zum Beleg jener Jüdischen Vorstellung.

Nach Jonathans Paraphrase zu Mich. 4, 8. ist der Messias verborgen wegen der Sünden des Volks von Zion. Aber da hier das noch nicht Erschienenseyn des Messias überhaupt gemeint ist, nicht seine Verborgenheit zwischen der Geburt und dem öffentlichen Auftreten, so kann doch, wie alt und echt auch jene Paraphrase seyn mag, unsere Stelle aus jener Jüdischen Vorstellung nicht erklärt werden. Die Joh. Bußtaufe könnte doch nur sehr mittelbar den schon erschienenen Messias kund machen durch die wachsende Empfänglichkeit des Volkes. Aber offenbar legt der Täufer auf diese Seite seines Taufamtes in unsrer Stelle kein besonderes Gewicht. Und so muß man sich, auch wegen des Zusammenhanges mit V. 32. und 33., einfach daran halten, daß der Täufer sein Amt ansieht, als die göttliche Bedingung und Vermittlung seiner gewissen Erkenntniß von dem Messias.

V. 32. 33. Ueber die Verbindung dieser Verse sagt kurz und richtig Bengel: Quae sequuntur (V. 32 – 34.) erant testimonii: quae v. 29 sq. dicuntur, erant demonstrationis ex testimonio. Cohaerentibus

1) Dial. c. Tryph. c. 8.

baptistae verbis evangelista quasi parenthesin interponit: *Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων.*

Was der Täufer V. 32. erzählt, geschah bey der Taufe Jesu im Jordan. Bey der fast wörtlichen Uebereinstimmung von V. 32. mit Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22. ist dieß außer Zweifel, so wie es ganz im Charakter des Evangel. liegt, die Taufgeschichte selbst aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraus zu setzen. Aber Usteri widerspricht [1]), indem er sagt, das Herabkommen des Geistes auf Jesum, wovon hier der Täufer erzählt, könne auch ein anderes, außer der Taufe, gewesen seyn. Allein ein so bedeutender Moment, er mag rein innerlich oder zugleich äußerlich gewesen seyn, wiederholt sich nicht leicht in solcher Identität. Dazu kommt, daß schon V. 31. bestimmt auf einen amtlichen Taufact des Täufers hinweist.

Was sah der Täufer in der Taufe Jesu, oder wie sah er den Geist auf Jesum herabsteigen und bleiben [2])?

Theodor v. Mopsvestia [3]) behält auch gegen die Neue-

1) Nachrichten über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theolog. Studien und Kritiken. Bd. 2. Heft 3. S. 448.

2) Vergl. über diese Frage besonders Bleek a. a. O. S. 428 ff. Usteri a. a. O. S. 445 ff.

3) Die Erklärung des Theodors in der Catene lautet vollständig so: *Δῆλον δὲ ἐντεῦθεν, ὡς ἐν εἴδει περιστερᾶς γενομένη ἡ τοῦ πνεύματος κάθοδος οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, καθὼς ἔθος ἦν τοῖς προφήταις, ἐν μέσῳ πολλῶν τὰ πᾶσιν ἀθεώρητα βλέπειν. Ἐπεὶ περιττὸν ἦν τὸ λέγειν, ὡς Ἰωάννης ἐμαρτύρησε λέγων τεθεᾶσθαι τὸ πνεῦμα, εἴπερ ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θέας τοὺς παρόντας. Εὐηθέστατον ἄρα κἀκεῖνο τὸ παρά τινων λεγόμενον, ὡς ἔλαττον ἐντεῦθεν τοῦ Χριστοῦ δείκνυται τὸ πνεῦμα, ἐπειδὴ περιστερὰ ἐλάττων ἀνθρώπων. Ὀπτασία γὰρ ἦν, οὐ φύσις τὸ φαινόμενον.* Aehnlich Origenes, dessen Tomus über diese Stelle verloren gegangen ist, c. Celsum 1, 43 - 48. und in der Catene, wo er sagt: *Ταῦτα δὲ πάντα, τὸ κατελθεῖν λέγω ἐξ οὐρανοῦ τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ μεῖναι ἐπ' αὐτὸν, οἰκονομίας τρόπῳ γέγραπται, οὐχ ἱστορικὴν διήγησιν ἔχοντα, ἀλλὰ θεωρίαν νοητικήν.*

ren Recht, wenn er aus unsrer Erzählung schließt, die Herabkunft des Geistes in Taubengestalt sey eine πνευματικὴ θεωρία (ὀπτασία, οὐ φύσις) eben nur des Täufers gewesen. War die Taubenerscheinung des Geistes eine äußere, objective, so konnte, ja mußte sie auch von Andern wahrgenommen werden. Aber es fragt sich, ob außer Jesus und dem Täufer noch Andere gegenwärtig waren? Nach Lukas 3, 20. scheint es allerdings. Dann waren auch gewiß Jünger des Täufers gegenwärtig. Aber warum beruft er sich denn hier nicht auf ihr Mitzeugniß? Ja Theodor hat so Unrecht nicht, wenn er sagt, der Täufer habe kaum nöthig gehabt, seine Geistesschau hier so hervorzuheben, εἴπερ ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θέας τοὺς παρόντας. Aber weder aus Matthäus, noch Markus läßt sich schließen, daß bey der Taufe Jesu außer diesem und dem Täufer noch Andere gegenwärtig waren, und nach unsrer Erzählung scheinen sie beyde allein gewesen zu seyn. Nach Markus 1, 10. hat auch Jesus den Himmel offen und den heiligen Geist herabsteigen gesehen. Matthäus 3, 16. könnte auch so verstanden werden, aber bey genauerer Betrachtung scheint es doch, als sey in εἶδε τὸ πνεῦμα u. s. w. nicht Jesus, sondern der Täufer das Subject. In unsrer Erzählung aber deutet V. 33. bestimmt an, daß nach der göttlichen Zweckbestimmung vor der Taufe die heil. Geistesschau dem Täufer allein zu Theil wurde. An sich wäre möglich, daß die Erscheinung eine äußere, äußerlich auch von Andern gesehen, aber nur von dem prophetischen Täufer als eine göttliche Geistesoffenbarung verstanden wurde, vergl. Joh. 12, 29. 30. Aber V. 33. wird doch der Täufer ganz allein und zwar nicht auf eine äußere, symbolisirende Erscheinung, sondern auf die Geistesschau selbst, hingewiesen. Andere sollen erst durch ihn erfahren, daß Jesus der Sohn Gottes ist, auf den der Geist herabgekommen sey.

Jetzt aber entsteht die Frage, ob und wie damahls

unter den Juden die Taube als Symbol des Geistes gegolten habe?

Im ganzen A. T. ist von diesem Geistessymbol keine Spur. Licht, Feuer, Wind, Wasser werden im A. T. in verschiedener Art Symbole des Geistes. Aber, wie dem Hebräer, wenn wir die Cherubim ausnehmen, die Thiersymbolik des Göttlichen überhaupt fremd ist, so ist auch die Taube zwar ein heiliges Thier, aber doch nur für den Opfergebrauch, und nirgends im A. T. Symbol des heiligen Geistes. Ihr Flug (Bild der Schnelligkeit Ps. 55, 7. Hos. 11, 11. Es. 60, 8.), ihr Girren, ihr Gefieder, ihre Augen, gehören zu dem poetischen Bilderkreise des A. T. Als Symbol sittlicher Begriffe kommt die Taube bestimmt erst bey Philo vor, aber nur in willkührlicher allegorischer Deutung. Die Noachische Taube Genes. 8, 8 ff. ist ihm ein Sinnbild der Tugend [1]), die Opfertauben im Bundesopfer Abrahams Genes. 15, 9. Sinnbilder der göttlichen und menschlichen Weisheit [2]). Matth. 10, 16. erscheint die Taube wie ein stehendes Bild der Einfalt und Reinheit [3]). Aber von einer tieferen religiösen, unsrer evangel. Erzählung entsprechenden Symbolik der Taube unter den Juden haben wir vor Christo sonst keine Spur. Die erste Spur würden wir im Samaritanischen Cultus finden, wenn es wahr wäre, daß auf dem Berge Garizim die Taube als Symbol des heiligen Geistes von den Samaritanern verehrt wurde [4]). So aber haben wir kein älteres Zeugniß

1) Quaest. in Genes. 2, 38 sqq.

2) Quis rerum divin. haeres. §. 25. 1, 491. ed. Mang. Lightfoot bemerkt zu Luk. 3, 22. die Jüdische Sage, daß auf Salomos Zepter eine Taube mit einer Krone im Munde gesessen. Dieß deutet wohl auf die Taube als Symbol der Weisheit.

3) Vergl. Schoettg. Hor. hebr. zu d. St. aus Schir haschir. rab. fol. 15, 3. Deus dixit de Israelitis erga me sunt integri תמימים, sicut columbae.

4) Den Samaritanern wurde von den Juden (nach Maimonides schon von dem Rabbi Meier, dem Lehrer des Rabbi Hakkodesch im 2ten Jhdt n. Chst.) Schuld gegeben, daß sie auf dem Berge

von dem heil. Geistessymbol der Taube unter den Juden, als eben unsere evangelische Erzählung. Dieß wird indessen durch Talmudische und Rabbinische Zeugnisse bestätigt. Tract. Chagig. c. 2. in der Mischna heißt es: Der Geist Gottes schwebte auf den Wassern wie eine Taube, die über ihren Jungen schwebt und sie nicht berührt[1]). Dem freylich ziemlich späten Targum zum Hohenliede[2]) wird die Stimme der Turteltaube 2, 12 - 14. zur Allegorie von der Stimme des heiligen Geistes. In einer früheren Schrift: Tract. Beresch. rabba (aus dem 6ten Jhdt) sect. 2. fol. 4, 4. zu Genes. 1, 2. wird der auf den Wassern schwebende Geist von dem Geiste des Messias gedeutet, vergl. Sohar zu d. St. fol. 19, 3. So ist also die Taubensymbolik des Geistes unter den Juden nicht unbekannt. Aber kanonisch altteſt. Ursprungs ist sie nicht, sondern scheint erst später, obwohl vor der neuteſt. Zeit, und zwar durch den Einfluß fremder Denkweisen[3]), unter

---

Garizim einen Vogel, namentlich eine Taube, verehrten, unter dem Namen Achima (Aschima). Man beschuldigte sie deßhalb des Götzendienstes. Aben Esra scheint durch seine Bemerkung, daß in dem Samarit. Codex Genes. 1, 1. stehe: in principio creavit Aschima coelum u. s. w., Veranlassung gegeben zu haben, daß man gesagt hat (s. Nitzsch theol. Studien 1. 61.), die Samaritaner hätten die Taube als Symbol des heil. Geistes verehrt. — Aber die grundlose Verläumdung ist längst widerlegt. Es ist unerweislich, daß die Taube irgendwie als Symbol des Geistes bey den Samaritanern gegolten habe. S. J. Chr. Friedrich de Christologia Samaritanorum. Accedit appendicula de columba dea Samaritanorum. Lips. 1821. p. 50. 81 sqq. und S. de Sacy Memoire sur l'état actuel des Samaritains, übersetzt v. Stäudlin in Tschirners und Stäudlins Archiv 1. 3. S. 63-66.

1) R. Ephraim in Ir Gibborim (civitas fortium aus Prov. 21, 22. Homilien über das Gesetz. Basel. 1580.) sagt nach Schöttgen a. a. O. eben so über das מרחפת. Genes. 1, 2.: sicut columba, quae volitat super nido, illum attingens et non attingens. Aber dieß ist ein zu spätes Zeugniß.

2) Nicht Coheleth, wie man öfter liest. Nach Zunz a. a. O. S. 65. wird der Targum zu den Megilloth erst v. R. Nathan (saec. 11.) erwähnt.

3) Im Syrischen Cultus war die Taube (die weiße) heilig, s. Tibull Carm. 1. 7, 18. ed. Dissen, eben als Bild der brütenden, hervorbringenden Naturkraft. S. Creuzers Symbol. 2. S. 80.

den Juden entstanden zu seyn. Gehört sie selbst später noch nicht dem populären Kreise an, sondern mehr nur der Schule, so war sie wohl auch in der neutest. Zeit mehr nur den theologisch gebildeten prophetischen Männern eigen. Schon wegen der Taubenopfer konnte sie keine herrschende Volksvorstellung unter den Juden werden. Selbst wenn in der Taufe eine wirkliche Taube von Vielen gesehen worden wäre, so würde sie doch nur dem Täufer und Christo bedeutungsvoll erschienen seyn. Hiernach aber ist unbedenklich anzunehmen, daß der prophetische Täufer aus besonderer göttlicher Anregung des Geistes, im Augenblicke der Taufe, den Messianischen Gottesgeist über Jesus in Taubengestalt herabkommen und schweben sah, aber nicht äußerlich, denn auch alttestam. Männern fiel nicht ein, den Geist Gottes äußerlich schauen zu wollen, sondern innerlich, in einer geistigen Vision, die aber nicht willkührlich in ihm entstand, sondern durch eine vorangehende prophetische Anregung und durch die Jüdische Auslegung und Symbolisirung des auf den Wassern schwebenden Messianischen Schöpfungsgeistes bestimmt worden ist. So rechtfertigt sich die Erklärung des Theodor v. Mopsvest. auch von dieser Seite, *κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ.*

Kaum ist nöthig, noch besonders zu bemerken, daß der Täufer im Geiste der Jüdischen Symbolik mit dem *ὡς περιστεράν*, welches, wohl zu merken, in der göttlichen Weisung V. 33. fehlt, nicht die Gestalt der Taube, sondern das Bild ihres zur Brut herabschwebenden Fluges, als Schöpfungs- oder Weihe-Symbol, meinte.

Aber wie kam der Täufer zu dieser *πνευματικὴ θεωρία*?

Nach Joels Weissagung 3, 1 ff. sollte in der Messianischen Zeit der Geist Gottes ausgegossen werden über alles Fleisch. Von dem Messias aber erwartete man, daß er vor Allen ausgezeichnet seyn werde durch das Ruhen רוח

des heiligen Geistes auf ihm, Es. 11, 2 ff. 61, 1., vergl. Joh. 3, 34. Theilte sich jedem Täufling in der Joh. Taufe, sofern sie doch schon zum Messian. Reiche einweihete, der Geist in irgend einem Grade mit, so könnte man denken, der Täufer habe an Christo dieß nur in einem besonderen Grade wahrgenommen, vergl. Joh. 3, 34. In diesem Falle würde der Hauptnachdruck auf dem μένον liegen, welches daher V. 32. und 33. gleicherweise hervorgehoben wird. Während Andere nur momentan vom Geiste ergriffen wurden, blieb der Messias davon beständig erfüllt. Allein ich finde keine Spur, daß die Joh. Täuflinge allesammt vom Geiste ergriffen wurden. Nach Joh. 7, 39. AG. 19, 2 ff. muß man eher das Gegentheil annehmen, so daß in der prophetischen Anschauung des Täufers der Messias bey der Taufe eben dadurch ausgezeichnet wird, daß er zuerst allein und vorzugsweise den Messianischen Geist empfängt, καταβαῖνον, und dieser nach Es. 11, 2. auf ihm ruhet, ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, damit von ihm aus, oder durch ihn vermittelt, derselbe über alles Fleisch kommen könne. Das Ruhen des Geistes auf dem Messias ist immer ein Hauptmoment in der Auszeichnung desselben, aber es ist ein rein Gedachtes, und das Symbol der Taube bezieht sich auch der Wortstellung nach nicht darauf, obwohl das für unsere Stelle vorbildliche נוח bey Esaias 11, 2. von dem Sichniederlassen, Lagern des Geflügels gebraucht wird. — Ist dieß der wirkliche Sinn der Joh. Relation, so widerspricht allerdings Lukas sehr bestimmt, indem er überhaupt die Erscheinungen bey der Taufe, ohne besondere Beziehung auf den Täufer, als etwas ganz objectives darstellt und durch den Zusatz σωματικῷ εἴδει dem ὡς περιστερὰν ein so starkes leibliches Gewicht giebt, daß man kaum anders, als an eine äußere Erscheinung der Taube als Symbol des Geistes denken kann. Aber dieser Widerspruch liegt nicht in der synoptischen Tradition überhaupt. Denn was den Matthäus be-

trifft, so ist wahrscheinlich, daß er schon die Oeffnung der Himmel vorzugsweise auf den Täufer bezieht, und wenn, wie oben bemerkt, in καὶ εἶδε τὸ πν. der Täufer das Subject ist, so ist seine Darstellung mit der Joh. in keinem wesentlichen Widerspruche [1]). Markus aber, im Ausdrucke fast gleich getheilt zwischen Lukas und Matthäus, in der Sache aber jenem näher, hat um so weniger Gewicht, als seine Relation am wenigsten genau und selbstständig ist. Spricht nun für die Joh. Relation die innere Wahrscheinlichkeit des Herganges, so ist, da wir hier einen unmittelbaren Ausspruch des Täufers haben, der Sinn und der historische Werth der synoptischen Relationen nach der Johanneischen zu bestimmen und zu schätzen, nicht umgekehrt.

Allein die neueste Kritik, welche sich kaum entschließen kann, die Taufe Jesu durch Johannes für faktisch zu halten, ist um so entschlossener, selbst die πνευματικὴ θεωρία des Täufers in der Joh. Erzählung für mythisch zu erklären. „Abgesehen davon, sagt Strauß [2]), daß hierbey eine augenblickliche wunderbare Erleuchtung des Täufers angenommen werden müßte, so bleibt eine so kräftige Vergewisserung desselben von der Messianität mit seinem späteren Zweifel unvereinbar; und wenn eine von beyden Erzählungen erdichtet seyn muß, so ist dieß leichter von derjenigen zu begreifen, welche zur Beglaubigung Jesu gereichte, als von der andern, Matth. 11, 1 ff., die ein Bedenken gegen ihn enthielt.“ So sey, meint er, der Mythus entstanden aus dem Zusammenwirken von altteſt. Erwartung Jes. 11, 1 f. (wonach auf dem Sproß Isais der Geist Gottes ruhen werde), dem altteſt. Vorbilde Davids 1 Sam. 16, 3. (Salbung Davids durch Samuel) und der Jüdischen Taubensymbolik des Geistes.

1) S. Bleek a. a. O. S. 432 ff.

2) Leben Jesu Bd. 1. 449 f. 3te Ausg.

Aber gerade aus den angegebenen Bedingungen und Elementen würde sich doch die Entstehung der wirklichen πνευμ. θεωρία des Täufers viel leichter erklären lassen, als die Entstehung und Verbreitung des Mythus. Zu diesem würde erforderlich seyn, daß die Taubensymbolik des Geistes, welche allen Relationen von der Taufe gleicherweise zum Grunde liegt, allgemeine herrschende Vorstellung zur Zeit der Apostel war. Dieß aber war dem Obigen zu Folge keineswegs der Fall. Viel natürlicher also ist dieß Moment der Erzählung ein Factum in dem Geiste des Täufers, als ihm angedichtet. War der Täufer überhaupt ein prophetischer Mann, in alttestam. Ideen lebend, so hat die „augenblickliche wunderbare Erleuchtung" auch ihre natürliche Bedingung und ihren historischen Grund. Demnach bliebe nur übrig, den Widerspruch, den der spätere Zweifel des Täufers Matth. 11, 1 ff. macht, zu beseitigen. Ich halte auch diese Erzählung nicht für erdichtet, sondern nur für ein faktisches psychologisches Räthsel, für einen Widerspruch in dem Täufer selbst, dessen Lösung allerdings schwierig bleibt und aus Mangel an Datis vielleicht nie ganz gelingen wird. Aber wenn dergleichen doch im Leben heftiger Charaktere so gar selten nicht sind, was berechtigt uns, den Täufer um jeden Preis davon zu befreyen? Die Macht des Offenbarungsglaubens im Jüdischen Volke war groß, und so wird er auch in dem prophetischen Joh. nicht gering gewesen seyn. Aber ihn so absolut in dem Täufer zu denken, daß nie eine Schwankung durch Zweifel eintrat, dazu berechtigt uns nichts.

Ueber das Einzelne V. 32. und 33. ist zu bemerken, daß θεᾶσθαι, wofür Joh. gleich darauf εἰδέναι und ὁρᾶν gebraucht, das geeignetste Wort ist von der visionären Schau, sofern sie nicht zufällig und unwillkührlich entstand, sondern durch eine gewisse Intention des Schauenden [1]).

1) Vergl. Tittm. Synonym. p. 120.

Καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν V. 32. ist auffallender, als *εἰστήκει ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν* Matth. 13, 2. und Aehnliches [1]), da hier das Verbum die Ruhe unmittelbar ausdrückt. Das Analogste ist die Construction des *εἰς* mit Verbis der Ruhe. V. 33. könnte man *ἐπ' αὐτόν* nach *μένον* aus der Attraction von *καταβαῖνον*, als dem Hauptbegriff, erklären. Aber hier, wo *καταβαῖνον* von dem temp. fin. *ἔμεινεν* zu getrennt ist, und 3, 36., wo nichts voraufgeht, was eine Attraction ausüben könnte, muß man entweder eine bedeutungslose Unregelmäßigkeit der späteren Sprache, oder, da Joh. sonst 19, 31. *μένειν* mit *ἐπὶ* und dem Genitiv von der lokalen Ruhe richtig gebraucht, einen Mittelbegriff, worin Ruhe und Bewegung vereinigt erscheinen, annehmen. Ist dieß der Begriff des bleibenden Herabwirkens, so kann man mit Bernhardy sagen, die Construction bekomme durch ihre Anomalie etwas Ethisches. Aber in der That wäre dieß für das geistige Verhältniß die geeignetste Construction. Aehnlich ist vielleicht Apok. 7, 15. *σκηνώσει ἐπ' αὐτούς*. — *Οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, ist eine besonders gewählte Bezeichnung des Messias, theils aus der Analogie (*βαπτίζων*), theils aus dem Gegensatze (*ἐν πν. ἁγίῳ*) mit dem Täufer. War nach Joel 3, 1 ff. Jes. 44, 3. u. a. die Ausgießung des göttlichen Geistes das charakteristische Stiftungsmoment des göttlichen Reiches, und wesentlich an die Erscheinung des Messias geknüpft, so konnte der Messias vorzugsweise als *ὁ βαπτίζων ἐν πν. ἁγ.* charakterisirt werden. Bey aller Anspielung auf die rituelle Bedeutung des *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* [2]) tritt doch in dem *βαπτίζ. ἐν πν. ἁγ.*

1) S. Winers Grammat. S. 386.

2) Es scheint regelmäßige Formel gewesen zu seyn *βαπτίζειν ἐν ὕδατι*, nicht *ἐν τῷ ὕδατι*, s. V. 26. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. AG. 1, 5. 11, 16. Daher ist sowohl V. 32., wo die recepta *τῷ* hat, in Widerspruch mit den bedeutendsten Handschriften, als hier, wo nur einige Zeugen *τῷ* haben, der Artikel wegzulassen.

die ursprüngliche, allgemeinere Bedeutung des Eintauchens, Uebergießens, Ueberschüttens, der vollen Mittheilung hervor, vergl. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. AG. 1, 5. u. s. w. In dem Gegensatze aber zwischen ὕδωρ und πνεῦμα ἅγιον ist jenes der Ausdruck des durch die alttestam. Lustrationen geweiheten äußeren Symboles der reinigenden, und so die Mittheilung des Geistes vorbereitenden, bedingenden (Weish. 1, 1 – 5.) μετάνοια, dieses dagegen der schon geprägte Begriffsausdruck der positiven Gotteskraft, jenes kräftigenden göttlichen Princips, worauf das neue Messianische Leben (die Kindschaft Gottes) beruhet, und welches unter der Bedingung der μετάνοια durch den Glauben an den erschienenen Messias dem Menschen zu Theil wird. Hierauf beruhet die Zusammenstellung von ὕδωρ und πνεῦμα als den beyden integrirenden Elementen der Geburt aus Gott 3, 5.

V. 34. Nachdrucksvoll sagt der Täufer, κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα, ὅτι u. s. w., die Summe des Zeugnisses kurz zusammenfassend, mit voller Gewißheit. Er gebraucht ὁ υἱὸς τ. θεοῦ als die bestimmtere und geläufigere Bezeichnung des Messias für die bildlichen und weniger bekannten V. 29. und 33. Ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα, vergl. 3, 11. 32. 19, 35. 1 Joh. 1, 2. 3. 4, 11. Johannes liebt beyde Begriffe so mit einander zu verbinden, zum Ausdruck eines aus eigener, unmittelbarer Erfahrung nothwendigen und sicheren Zeugnisses. Wie hier, so stellt er auch 19, 35. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, beyde Perfecta zusammen. Ueberhaupt verbindet er gern solche Perfecta, wie zu einem Schlagworte, z. B. 6, 69., πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Wenn ἑώρακα sich auf den geschlossenen Schauact in der Taufe bezieht, so ist dieß Perfectum ganz in der Ordnung. Eben so bezieht sich ὁ ἑωρακὼς 19, 35., ohne ausgedrücktes Object, auf das unmittelbar vorhergehende Factum V. 34. Da der Satz ὅτι οὗτος u. s. w. ein Urtheil, ein Schluß ist, keine unmittelbare Schau, so ist

dieser Satz eben nur auf μεμαρτύρηκα zu beziehen, nicht auf ἑώρακα, welches in V. 33. sein Object hat, entsprechend dem τεθέαμαι V. 32. Aber um so mehr erwartet man statt μεμαρτύρηκα, μαρτυρῶ, da der Täufer eben jetzt das Zeugniß ausspricht. Man sagt, dieß Perfectum stehe eben nur statt des Präsens. Aber mit Recht bemerkt Dr. Winer [1]), es sey jedenfalls stärker, als das Präsens, und es liege darin, was wir etwa sagen würden: es sey und bleibe bezeugt, oder wie de Wette sich ausdrückt: ich will es bezeugt haben. Unstreitig hat das Perfectum in gewissen Verbindungen diesen emphatischen Ton. Allein vergleichen wir 19, 35., so wird wahrscheinlicher, daß μεμαρτύρηκα ausdrücken soll, nicht erst jetzt ziehe der Täufer aus der Schau in der Taufe den Schluß, sondern von der Taufe an habe er bezeugt und bezeuge, daß Jesus der Sohn Gottes sey. Meyer erklärt nach der Analogie von τεθαύμακα, ich bin ein Bewunderer, und ἄγημαι, ich bin ein Führer geworden, in Bernhardy's Syntax 378 f. μεμαρτύρηκα durch, ich bin Zeuge geworden. Dieß trifft aber den Sinn, hier und 19, 35. in sofern nicht, als der gegenwärtige Act der Bezeugung darin nicht ausgedrückt ist. So möchte ich also den Satz in Verbindung mit V. 33. so fassen: Und so, nachdem ich den Geist herabsteigend und bleibend über ihn gesehen habe, habe ich bezeugt und bezeuge, daß er der Sohn Gottes ist.

Das Herabkommen des Geistes auf Jesus in der Taufe war zunächst eine Vision, πνευμ. θεωρία, des Täufers. Aber als eine göttlich angeregte konnte sie nicht ohne wirklichen Inhalt seyn. Es ist also anzunehmen, daß im Moment der Taufe der Geist wirklich auf Jesus herabkam und auf ihm blieb. Mochte die θεωρία zunächst den

1) Grammat. S. 249.

Zweck haben, dem Täufer den Messias zu offenbaren, wenn aber der Geist nicht wirklich Jesu in der Taufe mitgetheilt wurde, so war sie ein leeres, zweckwidriges Phantasiespiel. Joh. hat den objectiven Inhalt der θεωρία nicht besonders hervorgehoben, aber er muß ihn eben so gut, wie die Synoptiker, gedacht haben. Wie aber, wenn Christus der menschgewordene Logos ist, das Leben und Licht der Menschen, hat er dann nicht schon das göttliche Pneuma in vollster Fülle in sich? Wie kann er also den Geist, als hätte er ihn vorher nicht gehabt, erst in der Taufe empfangen haben?

Hier ist ein Räthsel. Aber der Evangelist muß, indem er doch beydes mit gleicher Bestimmtheit sagt, daß Jesus der menschgewordene Logos sey und daß er in der Taufe den Geist empfangen habe, darin entweder gar keinen Widerspruch gefunden, oder ihn unmittelbar im Zusammenhange seiner Vorstellungen für gelöst gehalten haben. Hat sich Johannes beydes ohne Widerspruch gedacht, so fragt sich, in welchem pragmatischen Verhältnisse?

Die Untersuchung zerfällt in die beyden Fragen: 1) Macht Johannes überhaupt einen Unterschied zwischen dem λόγος und πνεῦμα in Christo? 2) Wie verhält sich nach seiner Vorstellung das Herabkommen des heil. Geistes auf Jesus in der Taufe zu dem Satze, daß Jesus als Sohn Gottes der menschgewordene Logos sey?

1. Die erste Frage hat man in der neueren Zeit häufig verneint, indem man zwar irgend welchen nominellen Unterschied zwischen πνεῦμα und ὁ λόγος im Johannes zugiebt, aber jeden realen leugnet. So Bauer[1]), J. E. Christ. Schmidt[2]), Eichhorn[3])

1) Bibl. Theologie d. N. T. 2. 268 ff.
2) Christologische Fragmente in der Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. 1, 3. S. 361 ff.
3) Einleit. Bd. 2. S. 158 ff.

u. A. *Πνεῦμα* und *ὁ λόγος*, sagen sie, bezeichne bey Johannes eine und dieselbe göttliche Kraft, durch deren Bey- oder Inwohnung Jesus der Messias sey. Damit aber diese reine Unterschiedlosigkeit der Begriffe dem Joh. nicht zum Vorwurfe der Gedankenlosigkeit oder zweckwidrigen Vermischung gereiche, meint Eichhorn, daß, weil der Logosbegriff mehr den Hellenisten eigen und geläufig, *τὸ πνεῦμα ἅγιον* dagegen der eigenthümlich Palästinensische Begriff gewesen sey, Johannes den ersteren ausschließlich in dem Prologe, den letzteren in dem historischen Theile seines Evangeliums gebraucht habe. Um den Hellenisten begreiflich zu machen, daß die Macht und Weisheit Gottes in dem Messias vereinigt gewesen, habe er nach ihrer Art gesagt, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, um aber im Palästinensischen Sinne und Geiste des Täufers das göttliche Wesen in Christo zu bezeichnen, lasse er 1, 32. den Täufer sagen, er habe den Geist Gottes auf Jesum herabkommen gesehen.

Die ältesten Väter, Justin der Märtyrer, Tatian, Theophilus von Antiochien vertauschen in der Bezeichnung des Göttlichen in Christo die Begriffe *λόγος* und *πνεῦμα* [1]). Allein das thun sie nicht als Ausleger des Johanneischen Evangeliums, sondern nach der ihnen eigenthümlichen ungenauen Lehrweise, in der das Verhältniß beyder Begriffe in der Schrift noch nicht zur Sprache gekommen war. Seit Origenes aber, überhaupt seitdem man exegetisch und dogmatisch genauer zu denken anfing, unterscheiden die Alten beyde Begriffe nur zu sehr, aber weit mehr in der Trinitätslehre, als zum Behufe unsrer exegetischen Frage, worüber sie zwar manches sagen, aber nichts Klares und Treffendes [2]). Unter den Neueren haben

1) Just. Apol. 1. §. 33. Tatian. orat. c. Graecos §. 7. Theophil. ad Autolyc. 2, §. 10.

2) S. in der Catene die Bemerkungen von Origenes, Chrysostomus, Cyrill u. A. Cyrill sagt: das Empfangen des Geistes beziehe

Süßkind[1]), Wegscheider[2]), Kuinöl[3]), v. Cölln[4]), Frommann[5]) u. A. die Verschiedenheit beyder Begriffe im Johannes mehr und weniger behauptet. Dr. Winzer aber, nicht entscheidend in einer Sache, die, wie er meint, sich nie ganz klar machen lasse, neigt sich wieder mehr auf die Seite derer, welche beyde Begriffe im Joh. für identisch halten[6]).

Nach meiner Ansicht ist der Unterschied beyder Begriffe in dem Joh. Evangelium bey aller Relativität und Feinheit doch bestimmt genug, um verkannt werden zu können.

Nach der obigen Erörterung des Logosbegriffs im Prolog konnte Johannes ohne die größte Confusion eben so wenig 1, 14. sagen, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ σὰρξ ἐγένετο, als er, abgesehen von dem historischen Decorum, den Täufer konnte sagen lassen, er habe den Logos auf Jesum in der Taufe herabsteigen und bleiben gesehen. Als reiner Gegensatz von σὰρξ kann πνεῦμα nimmermehr als ein σαρκωθὲν oder σεσαρκωμένον, und als persönliches Wesen der Logos nicht auf Jesum herabkommend gedacht werden, auch nicht auf visionäre Weise. Die Mittheilung des göttlichen Lebens an eine schon bestehende historische Person, wie der menschgewordene Logos war, kann nach allgemeiner biblischer Vorstellung nur durch das πνεῦμα geschehen. Das Wort Gottes kommt zwar zu den Propheten, aber nur als göttlicher Befehl, nicht als göttliche

---

sich insbesondere auf die Reformation oder Heiligung der menschlichen Natur in Jesu, aber es sey dieß bey Jesu, der als menschgewordener Logos von Natur sündlos gewesen, nur symbolisch zu verstehen, gleichsam als eine Figur der Communication.

1) Magazin für christl. Dogm. Heft 11. S. 116 ff.

2) Versuch einer vollst. Einleit. in d. Evang. des Joh. S. 124 ff.

3) Comment. 42 sqq.

4) Bibl. Theol. Bd. 2. S. 301. 258.

5) Der Joh. Lehrbegriff. S. 357 ff.

6) Progr. Lips. Pentecost. 1819. Num quid discriminis inter τὸν λόγον Ioanni Apostolo dictum et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur.

Person in eine menschliche. Nach Philo [1]), der hier besonders in Betracht kommt, sind Logos und Pneuma so wesentlich verwandte, zusammengehörige göttliche Kräfte, daß sie einander überall voraussetzen, ja als Eins erscheinen. Nichts destoweniger unterscheidet er wenigstens im Menschen von dem νοῦς, als dem von Natur oder Geburt vorhandenen vernünftigen Subjecte, welches er auch ὁ λόγος nennt, das πνεῦμα als ein mitgetheiltes. Er sagt in den Allegor. über Genes. 2, 7. [2]): Dreyerley komme bey dem Menschen in Betracht, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον· τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεὸς, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Unter diesem πνεῦμα versteht er offenbar das dem Menschen mitgetheilte Bewußtseyn von Gott, ohne dessen Einflößung der Mensch keine ἔννοια von Gott haben würde. Allerdings vertauscht er zuweilen in Gott, wie im Menschen, Logos und Pneuma, und er hat keinesweges darüber einerley Begriff und Rede. Aber indem er die allgemeine, weltschöpferische Kraft Gottes, und die göttliche Substanz in der Welt, unterscheidet, von der göttlichen Begeistigung der vernünftigen Wesen, gleichsam dem göttlichen Odem in der beständigen Erregung und Bewegung der geistigen Kräfte zum Bewußtseyn Gottes und zur Tugend, nennt er die erstere den Logos, das letztere Pneuma. Das πνεῦμα προφητικὸν wenigstens unterscheidet er bestimmt genug von dem Logos. Wenn er von dem πνεῦμα sagt, es sey eine himmlische Kraft, welche sich bald mit dem Menschen verbinde, bald wieder von ihm trenne, ausgezeichneten Männern aber beständig beywohne ἀεὶ παρίσταται und sie den geraden Weg zur Wahrheit leite [3]), so daß der menschliche νοῦς

1) S. Gfrörer a. a. O. 1. S. 229 ff. und Dähne a. a. O. 1. S. 300 ff.

2) Allegor. I, 13. ed. Mangey I, 50 sqq.

3) De gigant. §. 12. Mangey I, 270.

in Moses z. B. Exod. 16, 22., nicht so vollkommen das Wahre getroffen haben würde, *εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν* [1]), so wird zwar Aehnliches von ihm dem Logos zugeschrieben, aber nicht in derselben Art, weil er den Logos als ein persönliches Subject zu denken gewohnt ist, das Pneuma dagegen als ein unpersönliches Lebenselement.

Ungleich bestimmter als Philo unterscheidet Joh. von dem persönlichen Logos den unpersönlichen Geist, indem er den letzteren 3, 5 ff., 7, 39. und 1, 33. mit dem Elemente der Luft und des Wassers vergleicht und als rein unsichtbares Element, als absoluten Gegensatz gegen alle *σάρξ* darstellt, den ersteren dagegen ohne alle Bildlichkeit eingehen läßt in die Erscheinung der *σάρξ*, in die Form des persönlichen Menschenlebens als göttliches Subject. Da er das *γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος* der natürlichen Geburt gegenüberstellt, als etwas rein Ethisches, so glaube ich, daß er mit dem Begriffe *πνεῦμα τ. θ.* das gar nicht ausdrücken konnte, was in dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* liegt. Matthäus 1, 21. und Lukas 1, 35. zwar thun dieß nach populärer Hebräischer Art, aber sie kennen auch weder den Begriff des Logos, noch der Wiedergeburt aus dem Geiste. Allerdings gebraucht Joh. den Logosbegriff von 1, 19. an nicht weiter, und offenbar entspricht dem *ὁ λόγ. σ. ἐγέν.* 1, 14. das Herabkommen des Geistes auf Jesum 1, 32., in maaßloser Fülle 3, 34. Aber deßhalb sind ihm *λόγος* und *πνεῦμα* nicht ein und dasselbe. Er schließt aus der wirksamen maaßlosen Fülle des Geistes in Christo, daß der göttliche Logos in ihm Mensch geworden sey, wie denn wiederum jenes aus diesem folgt, aber beydes ist nicht einerley, sondern dieses ist die metaphysische Bedingung von jenem. Die Menschwerdung des Logos entspricht auch unmittelbar nicht der Geistesfülle in Christo,

1) De vita Moys. 3, 36. Mangey II, 170.

sondern den Aussprüchen Christi von seiner Präexistenz 1, 15. 30. 3, 13. 8, 58. 17, 5., und soll zunächst diese erklären und näher bestimmen.

2. Hat nun Joh. Logos und Pneuma in Christo überhaupt unterschieden, so fragt sich, wie er sich insbesondere das Verhältniß des Herabkommens des Geistes auf Jesus in der Taufe zu dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gedacht habe?

Wenn Matthäus und Lukas sagen, Christus sey aus dem heil. Geiste geboren, und nachher ebenfalls erzählen, der Geist sey auf Jesum in der Taufe herabgekommen, so entsteht hier dieselbe Frage, in welchem Verhältnisse beyde Facta zu einander stehen? Denn offenbar entspricht das Johanneische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο der synoptischen Geburt aus dem heiligen Geiste. Nach Dr. Winzer zwar soll es ganz und gar unbestimmbar seyn, ob sich die doch ganz allgemeine Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο auf die Geburt oder irgend einen späteren Zeitmoment beziehe. Aber im Zusammenhange des Evangeliums und des Prologs insbesondere, liegt mit Nothwendigkeit der Gedanke, daß Christus der geborene, nicht erst nach der menschlichen Geburt irgendwie gewordene Sohn Gottes sey. Abgesehen von der polemischen Beziehung des Prologs auf die Cerinthische Irrlehre, so verbietet schon der Ausdruck, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο von der Taufe zu verstehen, wie denn auch diejenigen, welche den Sohn Gottes erst in der Taufe entstanden dachten, nie einen solchen Ausdruck gebraucht haben, sondern bestimmt von einem Herabkommen des Geistes oder der Weisheit auf den Menschen Jesus sprachen. War Christus nach Joh. nicht der geborene Sohn Gottes, sondern eben nur der wiedergeborene, und geschah diese Wiedergeburt in der Taufe, so konnte Joh. nur von einem aus dem Geist geboren werden sprechen, was aber rein unsichtbar, in keiner Art von dem Täufer geschauet werden

konnte, auch nicht symbolisch und visionär. Ist aber ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο durchaus verschieden von dem Herabkommen des Geistes auf Jesus und auch nicht einerley mit der Geburt des Menschen aus Gott, sondern entsprechend der synoptischen, mehr populären Formel der Geburt aus dem heil. Geiste, so scheint mir das Verhältniß beyder Momente nach Johannes folgendes zu seyn:

Davon ausgehend, daß das Maaß der heiligen Geistesmittheilung durch den Grad der natürlichen Empfänglichkeit oder Fähigkeit des Subjects bedingt ist, setzt Joh. in Christo den göttlichen Logos, als das von Natur oder Geburt vorhandene göttliche Subject (τὸ δεχόμενον). Ohne diesen Logos hätte Jesus für jene unendliche Geistesmittheilung 3, 34. kein entsprechendes Organ oder Subject gehabt.

Die Menschwerdung des Logos ist ein Wunder. Aber nachdem sie geschehen, ist der so geborene Sohn Gottes bey aller inwohnenden Geistesmacht, wie jeder Menschensohn, den Gesetzen menschlicher Entwicklung unterworfen. So bedarf er auch der göttlichen Anregung und Belebung von Außen. Der heilige Geist ist der Inbegriff aller göttlichen Lebensanregung und Begeistigung in der Menschheit, wodurch das natürlich Geborene wiedergeboren, ein geistigbewußtes, ein freyes, die verborgene, ruhende Gotteskraft in uns offenbar und thätig wird, göttliche Weihung, Klarheit und Vollendung empfängt. So steht auch das menschliche Leben Christi von Anfang an unter der Anregung und Leitung des heiligen Geistes. Je größer die angeborene Geistesmacht in ihm war, desto strömender und ununterbrochener mußte die göttliche Geistesmittheilung für ihn seyn [1]). Allein diese göttliche Geistesmittheilung hat

1) Dr. Strauß bestreitet, Leben Jesu Bd. 1. S. 453., diesen Satz, indem er sagt, „innere Anlage und erforderliche Stärke der äußeren Anregung ständen im umgekehrten Verhältnisse, so daß, je stärkere Anregung erfordert werde, desto geringer die Anlage sey,

bey aller Continuität immer auch ihre besonderen Epochen, wo sie stärker und wie von Neuem hervortritt, neue Entwicklungen begründend. Solch ein Moment war für Jesus der Taufact. Derselbe mag wesentlich dazu gedient haben, dem Täufer Gewißheit von der Messianischen Würde Jesu zu geben. Aber damit ist seine pragmatische Bedeutung nicht erschöpft. Da Jesus frey zu demselben hinzutrat, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, da er, wie es scheint, selbst ihn betrachtete als den ordnungsmäßigen, weihevollen Uebergang von der bisherigen Verborgenheit zum öffentlichen Leben und Wirken, denn erst von diesem Moment an erscheint er im öffentlichen Amte, so muß derselbe auch für ihn eine innere Lebensepoche gewesen seyn. Je geisteskräftiger nun Jesus von Natur war, desto außerordentlicher muß die in dem feyerlichen Acte liegende göttliche Geisteserregung und Geistesmittheilung für ihn gewesen seyn. Er wurde dadurch nicht erst der Messias, auch entstand dadurch nicht erst überhaupt in ihm das Bewußt-

---

bey absolut großer Anlage aber, wie sie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder von dem λόγος beseelten Jesus vorausgesetzt werden müsse, die Anregung ein minimum seyn dürfe, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der gewöhnlichste, werde zur Anregung für den mächtigen Trieb." Allein dieß ist nur die eine Seite der Erfahrung. Setzen wir dagegen die andere, daß das Leben großer Geister immer auch das reichste ist an anregenden, bildenden, ungewöhnlichen Begebenheiten, außerordentlichen Verhältnissen und Verwicklungen, so schließt dieß zwar nicht aus, daß, je geistvoller Jemand ist, desto mehr auch das Gewöhnliche für ihn anregend und belebend wird, aber es tritt doch darin eben das Gesetz der göttlichen Providenz hervor, außerordentliche Naturgaben mit außerordentlichen göttlichen Anregungen zusammen zu ordnen. So kann man also wohl nicht sagen, gerade der außerordentliche Mann bedürfe der außerordentlichen Anregung nicht. Da Gott sie ihm giebt, muß er auch derselben bedürfen. Dem Unempfänglichen, Unfähigen hilft sie nicht. Es sey erlaubt, daran zu erinnern, daß die geistigsten, zartesten Gewächse, die feinsten Organismen, gerade am meisten der Gunst und des erregenden Einflusses des Himmels bedürfen. Hier aber, bey Christus, kommt gegen Strauß noch besonders in Betracht, daß, was in der Taufe Außerordentliches geschieht, im Zusammenhange des Ordentlichen hervortritt, und die Geistesmittheilung darin keine sichtbare, wie Strauß meint, sondern, wie immer, eine unsichtbare war.

seyn der Messianischen Würde, aber das Bewußtseyn der bleibenden unendlichen Geistesfülle, welche zu seinem öffentlichen Amte wesentlich war, bekam dadurch für ihn die nöthige vollkommene menschliche Gewißheit und Klarheit, vergl. 1, 52. Aehnliches bietet das Leben großer Geister auf jedem Gebiete dar, besonders aber auf dem religiösen [1]). Jene Epoche kann ohne vorbereitende Momente, deren Spitze sie ist, nicht gedacht werden. Aber bis auf Luk. 2, 41 ff. schweigt die Geschichte darüber. Desto mehr tritt sie in der evangelischen Darstellung von ihrer begründenden Seite für das ganze folgende Leben hervor. Dadurch wird sie für uns wunderbarer, räthselhafter, aber hört nicht auf, wahre Geschichte zu seyn.

Dr. Strauß aber bleibt dabey, daß die pragmatische Verbindung beyder Momente, der Erzeugung Christi durch das πνεῦμα oder der Menschwerdung des λόγος in Christo, mit der Herabkunft des Geistes auf Jesus in der Taufe, unmöglich sey. Indem er beydes für gleich mythisch hält, zeigt er, „wie die älteste, ebionitische Vorstellung, wonach die Messianische Kraft und Würde Christo nicht angeboren, sondern nach alter Propheten Art durch Geisteserregung erst entstanden sey, die Sage von den Vorgängen bey der Taufe erzeugt habe; darnach aber sey mit steigender Verehrung gegen Jesus in der Christlichen Gemeinde von höheren Messiasideen aus die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung aus dem heiligen Geiste und der Menschwerdung des Logos entstanden; wiewohl nun beyde Vorstellungen einander eigentlich ausschlössen, seyen sie in unseren Evangelien, selbst dem vierten, friedlich neben einander fortgepflanzt, weil die Sage nicht gern etwas von den einmahl gewonnenen Schätzen verlieren möge."

---

1) Besonders bietet Luthers Leben viel Analoges dar. Der geborene Reformator bedarf auch nach dem 31. Oct. 1517. noch sehr der Anregungen, gleichsam der Johanneischen Taufen, in denen der Geist auf ihn herabkommt.

Dagegen haben wir nach dem Bisherigen von dem engeren exegetischen Standpuncte nur kurz dieses zu bemerken: Wenn die Erzählung von dem Herabkommen des Geistes auf Jesus in der Taufe eben nur Ebionitisch-mythischen Ursprungs und Charakters war, so konnte sie Joh. bey seiner Reflexion und seinem sonstigen Widerspruch gegen die Cerinthische Richtung nicht aufnehmen. Da er sie ohne Furcht vor Mißverständniß, der er sich in jenem Falle nicht hätte erwehren können, in den historischen Zusammenhang seines Evangel. aufgenommen hat, als eine vom Täufer selbst bezeugte Thatsache, so muß er sie auch für vereinbar mit seinem Satze ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο gehalten haben. Hat er aber beyde Momente in dem pragmatischen Zusammenhange, der sich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auf ein allgemeines Gesetz der Geschichte zurückführen läßt, mit einander verbunden gedacht, so haben wir wenigstens im Joh. zum Verdacht eines Mythus keinen Grund.

I, 35. — 52.

Durch des Täufers Zeugnisse angeregt, schließen sich mehrere seiner Jünger an Jesum an.

V. 35. und 36. *Πάλιν*, auf V. 29. zurückweisend, deutet an, daß die Scene von dem Tage zuvor sich wiederholte, nur daß dieß Mahl eben zwey Jünger gegenwärtig waren. Ob V. 29. mehrere, oder gar keine Jünger zugegen waren, erhellt nicht.

Von den zwei Jüngern wird V. 41. nur Andreas, Simons Bruder, genannt. Sonst macht Joh. alle andere Personen in dieser Erzählung namhaft, warum nennt er den andern Jünger nicht? Euthymius antwortet: *ἢ διότι οὐκ ἦν τῶν ἐπισήμων καὶ γνωρίμων ἐκεῖνος, ἢ ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ ταῦτα γράφων, ὥς τινες φασίν* [1]). Der

1) Theodor v. Mopsv., der dieselbe Differenz der Meinungen anführt, ist geneigt, der ersteren beyzutreten, s. in d. Catene zu d. St.

Evangelist erzählt so umständlich, bis auf die Angabe der Tagesstunde V. 40., daß man vermuthen möchte, er sey selbst gegenwärtig gewesen, um so mehr, da es seine Art ist, seinen Namen nicht zu nennen.

Vielleicht stand der Täufer hier, wie Tags zuvor, am Jordan, der Täuflinge gewärtig. Aber weder hier noch V. 29. läßt sich anschaulich machen, wie Jesus hier in der Nähe des Täufers wandelt, dort auf ihn zukommt, ohne Zusammenkunft, ohne Umgang. Lampe meint, Jesus habe mit dem Täufer keinen näheren Umgang gehabt, ut eo magis collusionis suspicionem praecideret. Aber lieber das Räthsel stehen lassen, als eine grundlose Lösung geben! In ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ liegt kein verweilendes Betrachten, sondern nur das bestimmte Hinblicken. Sollen die Worte ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θ. nur eine Erinnerung an die ausführlichere Erklärung V. 29 ff. seyn, oder waren die beyden Jünger Tags zuvor nicht gegenwärtig und vernahmen sie jetzt zuerst das bestimmte Zeugniß? V. 37. scheint eine ausführlichere Unterredung mit den beyden Jüngern vorauszusetzen, wenigstens eine bestimmtere Hinweisung, Jesu zu folgen.

V. 37 - 39. In ἠκολούθησαν liegt nicht, wie sonst wohl, die Anschliessung, sondern nur was Euthymius bemerkt: βουλόμενοι πεῖραν λαβεῖν αὐτοῦ. Man kann sich die Scene weiter so ausmahlen, daß Jesus sich zufällig umwendet, die ihm vielleicht eilig Nachkommenden erblickt und dann stillstehend fragt, τί ζητεῖτε; Euthym. bemerkt dazu, ἵνα διὰ τῆς ἐρωτήσεως οἰκειώσηται τούτους καὶ παράσχῃ θαῤῥεῖν, εἰκὸς γὰρ, αὐτοὺς ἐρυθριᾶν ἔτι καὶ ἀγωνιᾶν, ὡς ἀγνῶτας. Kann seyn, auch nicht. Die herrschende Anrede ist im Joh. anfangs ῥαββί. Aber auch die eigenen Jünger Jesu reden ihn so noch 11, 8. an Indeß wechselt nach 13, 13. je länger je mehr damit κύριε, welches im Messian. Sinne zuletzt herrschend wird. Ποῦ μένεις; bezieht sich auf die Einkehr Christi auf der Wan-

derung, nicht auf seine Wohnung. Nach V. 40. (vergl. Luk. 24, 29.) scheint die nächtliche Einkehr oder Herberge gemeint zu seyn.

V. 40. Bey der Frage, *ποῦ μένεις;* hatten die Jünger vielleicht die Absicht, später in der Herberge zu ihm zu kommen, um in Muße mit ihm zu sprechen, *βουλόμενοι καταμόνας ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ μεθ' ἡσυχίας* [1]). Aber Jesus fordert sie auf, ihm gleich zu folgen, *θέλων αὐτοὺς ἀκολουθεῖν, ἵνα καὶ πλέον θαρρήσωσιν* sagt Euthymius. Die Formel: *ἔρχεσθε κ. ἴδετε* (V. 47. 4, 29. 11, 34. לְכוּ וּרְאוּ Ps. 66, 5.), nach Wetstein [2]) besonders bei den Rabbinen sehr häufig (תא וחזי oder בא וראה), aber mehr in der Bedeutung: Gieb Acht, Merke auf! ist hier Formel der Einladung, zu folgen, zu bleiben.

Ὥρα δεκάτη [3]), nach Jüdischer Stundenzählung etwa die vierte Nachmittagsstunde, ist der Moment des Zusammentreffens, von wo an sie den Tag bey ihm blieben, nicht, wie Lampe meint, der terminus ad quem. Lightfoot [4]) glaubte, daß, da zur zehnten Stunde der Tag fast vorbey sey, für so kurze Frist *ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην* zu viel gesagt sey, wenn nicht der folgende Tag gemeint sey. Allein dieß gestattet der Ausdruck nicht. Auch ist der Tagesrest nicht allzu klein, daß Joh. anstehen dürfte zu sagen: sie blieben selbigen Tag bey ihm [5]).

---

1) Euthymius zu d. St.

2) Zu d. St. Vergl. außerdem Buxtorf Lexic. Talmud. p. 248. Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 197. Anm. meint, bey dem mystischen Tone, in welchem die Scene gehalten sey, könnte die Formel *ἔρχ. κ. ἴδετε* fast aussehen wie eine Reminiscenz aus Apok. 6. Aber die Reminiscenz, wenn hier eine Statt fände, könnte immer nur auf Seite der Apok. seyn.

3) *Ἕκτη* im Cod. A., ganz isolirt, ist wohl nur ein Schreibfehler.

4) Horae Hebraic. zu d. St. Lightfoot meinte aber auch zu wissen, diese Zusammenkunft habe in der zweyten Hälfte des Novembers Statt gefunden.

5) Nach Credner, Einleit. S. 212. Not. 1., soll in dem *ἐκείνην* liegen: gleich denselben Tag. Aber im Ausdrucke liegt auch 18, 13. 20, 19. nur: eben jenen Tag, an welchem sie zu ihm kamen

Aber neuerdings hat auch Rettig [1]), um ἐμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην begreiflicher zu finden, angenommen, Johannes rechne hier, wie 4, 6. 19, 14., die Stunden nach Römischer (der unsrigen gewissermaßen correspondirenden) Art, die Jünger also seyen bey Jesu geblieben von Vormittags 10 Uhr an bis an den Abend. Wird 19, 14. Römisch gezählt, dann gewiß auch hier. Aber dort ist selbst die Lesart zweifelhaft, und die synoptische Schwierigkeit (Mark. 15, 25.), weswegen man eben an die Röm. Stundenzählung gedacht hat, läßt sich auch auf andere Weise lösen; und weder 4, 6. und 4, 52., noch hier liegt ein nothwendiger Grund, von der Jüdischen Stundenzählung abzuweichen. Wenn 11, 9. Christus sagt: Sind nicht des Tages zwölf Stunden? so drückt sich darin die Jüdische Tageseintheilung sprüchwörtlich aus. Würde Johannes das Sprüchwort in dieser Form aufgenommen haben, wenn seine Leser und er selbst den Tag anders eintheilten? Er schreibt allerdings für Kleinasiatische Griechen. Aber diese hatten mit den Juden die sogenannte Babylonische Stundenrechnung, nemlich den natürlichen Tag vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang in 12 gleiche Theile oder Stunden einzutheilen, gemein [2]). Ja auch die Römer, obwohl sie den bürgerlichen Tag von Mitternacht zu Mitternacht zählten [3]), folgten doch in der Stundenbestimmung des natürlichen Tages der allgemein herrschenden Babylonischen Sitte, s. z. B. Pers. Satyr. 3, 3. [4]). Wenn also Johannes die Stunden des Tages zählte, wie man damahls allgemein gewohnt war, so konnte er selbst nach

---

1) S. exeget. Analekten in den theol. Studien. Jahrg. 1830. Heft 1. S. 106 f. Vergl. Thom. Townson Discourses on the four gospels Oxf. 1778. p. 216 sqq.

2) Idelers Lehrbuch der Chronol. S. 43. und 97.

3) Aul. Gell. Noct. Attic. 3, 2.

4) S. Wetstein zu unsrer St. Vergl. überhaupt hierüber Idelers Lehrbuch der Chronologie. S. 41. 42. 259 f.

Römischer Art unter der 10ten Stunde keine andere verstehen, als eine Nachmittagsstunde [1]).

V. 41. 42. Ob noch an demselben Tage Andreas seinen Bruder Simon findet oder zufällig trifft, vergl. V. 44. 46., und wo, läßt sich nicht entscheiden. Hielten sich Simon, Philippus, Nathanael, alle zufällig oder in religiöser Angelegenheit am Jordan, in der Umgegend von Bethanien, auf?

Der gewöhnlichen Lesart πρῶτος zieht Lachmann πρῶτον vor [2]). Nach Scholz haben die Handschriften AMX und viele Minuskeln πρῶτον. Die Uebersetzungen (syr. utr. u. a.) beweisen hier begreiflicher Weise nichts. Origenes, heißt es bey Griesbach, las auch so, aber ut videtur. Der Theil seines Commentares über diesen Abschnitt ist verloren gegangen. Nach Griesbachs N. T. loci ab Origene et Clem. Alex. — — allegati [3]) scheint er bey ungenauen Citaten so πρῶτον, wie πρῶτος auszulassen. Mir scheint πρῶτος, dem es an Auctoritäten nicht fehlt, den Vorzug zu verdienen, weil es schwieriger, und die Veränderung des πρῶτος in πρῶτον wegen des folgenden τὸν ἀδελφὸν erklärlicher ist, als umgekehrt. Nach der Lesart πρῶτος (vergl. 20, 4.) gingen beyde Jünger aus, Jemanden, oder bestimmt den Simon, zu treffen, dem sie ihre Freude mittheilen konnten, Andreas aber trifft zuerst (früher, als der Andere) seinen Bruder. Πρῶτον gäbe den wenig schicklichen Sinn, daß Andreas

---

1) Die Reduction der veränderlichen Tagesstunden der Alten auf unsere gleichförmigere Stundenrechnung ist immer unsicher, „weil, wie Ideler a. a. O. S. 43. bemerkt, die Dauer der veränderlichen Tag- und Nachtstunden von der jedesmaligen Verweilung der Sonne über und unter dem Horizont abhängt, und für jede Polhöhe und für jeden Tag des Jahres berechnet werden muß." Vergl. Ideler a. a. O. S. 259.

2) Nur eine Lat. Lesart ist mane. Aber die Auctorität d. Cod. Ver. ist zu einzeln, um der an sich empfehlenswerthen Lesart (πρωΐ) weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

3) S. Symbolae criticae 2. p. 406.

zuerst seinen Bruder (ehe er Andere) trifft. *Ἴδιος* steht 5, 18. mit Nachdruck, hier aber nur als bloßes Possessivum. Nur hier und 4, 25. wird der Jüdische Name *Μεσσίαν* oder *Μεσίαν* [1]) gebraucht, beyde Mahl mit der Griech. Uebersetzung (*Χριστός*, nicht *ὁ Χριστός*, s. 4, 25.). Warum nicht schon 1, 20. 25.? Ob Joh. nur, wo er die Rede wörtlich referirt, das Hebr. Wort gebraucht? Spricht in dem freudigen *εὑρήκαμεν* der andere Jünger mit, oder ist er nur mitgemeint? Die Erzählung läßt vieles der Art unbestimmbar. So bleibt auch V. 43. unbestimmbar, ob Jesus in der Nähe war, oder Andreas ihm den Bruder in der Herberge zuführte. Simon soll sich selbst überzeugen. Johannes hebt wohl aus einer längern Unterredung nur das besonders Schlagende hervor, was gleich bey der ersten Begegnung vorfiel. Jesus wußte als Messias, was in dem Menschen war 2, 25. Indem er den Simon schärfer ins Auge faßt, erkennt er mit sicherem Blicke als hervorstechenden Zug in ihm jene Festigkeit oder vielmehr Härtigkeit der Kraft, die ungeläutert leicht Heftigkeit wird, *ἀποτομία* [2]), zu falschem Selbstvertrauen führt, und dann mit Schwanken und Unsicherheit verbunden seyn kann. In dieser Beziehung sagt er: *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς!* Matth. 16, 18. macht Jesus von dem schon gegebenen Namen eine Anwendung [3]). Dieser Act der Namengebung

1) So lesen mehrere bedeutende Zeugen bey Griesbach. Solche orthogr. Differenzen hängen aber zu sehr von dem Provinzialismus der Abschreiber ab, als daß man im Stande wäre, nach den Auctoritäten auszumachen, wie Joh. geschrieben haben möge. S. Paulus Comment. zu d. St.

2) Chrysost. nennt ihn hom. in Ioan. 87. in Vergleichung mit dem Apostel Johannes *θερμότερος* und *ὀξύτερος*. Solche Charaktere lieben rasche Uebergänge und bekommen dadurch in ihrem Betragen leicht etwas Räthselhaftes. Vergl. Winers Reallex. unter d. Art. Petrus.

3) Schmidt in der Kirchengeschichte 1. 37. (erste Ausg.) meint, Simon habe vielleicht erst Matth. 16, 18. den Beynamen *Κηφᾶς* bekommen. Aber wenn auch das Zeugniß des Johannes nicht vor allen gälte, so setzt doch die Rede Christi bey Matth. die Namengebung voraus.

beruhet auf der uralten Jüdischen Sitte, von besonderen Ereignissen und Charakterzügen bedeutungsvolle Namen oder Beynamen zu geben [1]). Auch andere Apostel haben Beynamen, aber nur von Petrus wird bestimmt hier erzählt, daß er ihn von dem Herrn empfangen hat. *Κηφᾶς* entspricht dem Aram. כֵּיפָא, Hebr. כֵּף, Fels. Wohl erst später wurde mit dem Hellenismus in der Christl. Gemeinschaft die Griech. Uebersetzung *Πέτρος* [2]) herrschend. Bey Paulus wechseln noch beyde Namen. Aber schon Lukas hat in der AG. nur den Namen *Πέτρος*, und eben so der synoptische Apostelkatalog. Nicht einmahl 16, 18. hat Matthäus *Κηφᾶς*, obgleich V. 17. *Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ*. — Statt der recepta *ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ* liest Cod. B. *Ἰωάνου*, L und 33. *Ἰωάννου*. So haben auch einige Uebersetzungen (die Kopt., Aethiop., Armen. und die Vorhieronym. in mehr. Hndschften) und unter den Griechen Nonnus (*υἱὸς Ἰωάνναο*). Auch 21, 15. 16. 17. haben zum Theil dieselben Auctoritäten, und außerdem die Codices C und D abwechselnd *Ἰωάνου* und *Ἰωάννου*. Lachmann hat die Lesart und Schreibweise der Vaticana an unsrer Stelle aufgenommen. Aber außer der größeren Menge auch bedeutender Zeugen hat die recepta einen Schutz an Matth. 16, 17., wo einstimmig alle Zeugen *Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ* lesen. Dazu kommt, daß das ungewöhnlichere *Ἰωνᾶ* leicht mit dem unter den Griechen geläufigeren *Ἰωάνου* oder *Ἰωάννου* verwechselt werden konnte. Aber doch bleibt immer einige Ungewißheit. Schon deßhalb ist bedenklich, mit Dr. Paulus den Namen *υἱὸς Ἰωνᾶ* etymologisch und als Antithese von *Κηφᾶς* bedeutungsvoll zu nehmen, als wolle Jesus sagen, Du

---

1) S. Genes. 17, 5. 41, 45. Dan. 1, 7. u. a.

2) Man kann nicht unmittelbar sagen, *πέτρος* heiße Felsenmann, sondern Fels. Die Form *ὁ πέτρος* (sogar *ἡ πέτρος*) ist den Griechen geläufig.

Sohn der Schwäche [1]) sollst Fels heißen; oder gar mit Lampe, beyden Namen, *Σίμων* und *Ἰωνᾶ* (als Contraction von *Ἰωάννου*), eine etymologische Deutung zu geben in dieser Art: Du Hörer und Sohn der Gnade sollst Fels heißen. Antitheſen in solchen Namenveränderungen sind nicht ohne Beyspiel, s. Genes. 17, 5. 32, 28. Aber sie haben immer etwas Spielendes, was auch wohl die altteſt. Frömmigkeit vertrug, aber Christo wenig ansteht. Nach Analogie von 21, 15. 16. 17. und Matth. 16, 17. gehört der volle Name eben nur zur feyerlichvollständigen Anrede, und das *σὺ εἶ Σίμ.* u. s. w. bildet nur den einleitenden Gegensatz gegen *σὺ κληθήσῃ* [2]).

V. 44. und 45. Nach der natürlichsten Beziehung von *τῇ ἐπαύριον* auf den Tag, wo Petrus zu Jesu kam, vergeht zwischen V. 44. und 40. ein voller Tag. So wäre *τῇ ἐπαύριον* zwey Tage später als V. 35., und von 1, 19. an der fünfte Tag; ist aber V. 42. und 43. noch an demselben *ἐπαύριον* V. 35. vorgefallen, der vierte [3]). Das *ἔμειναν τὴν ἡμ. ἐκ.* V. 40. spricht eher für das Erstere. Aber Joh. unterscheidet doch hier selbst die einzelnen Tage, warum nicht V. 42.? Jesus will aus der Jordanaue (*ἐξελθ.*) nach Galiläa zurückkehren, da trifft er, man weiß nicht wo und wie, den Philippus, einen Lands-

---

1) Dr. Paulus nimmt יוֹנָה ohne Weiteres für Schwäche. Er beruft sich auf Jerem. 25, 38. Aber hier, wie 46, 16. 50, 16., wo die volle Formel חֶרֶב הַיּוֹנָה, — ist הַיּוֹנָה (von יָנָה), das gewaltthätige Schwert. Viel natürlicher ist, bey dem Namen Jonas bloß auf die Bedeutung Taube zurückzugehen. Die Etymologie aber von יוֹנָה, die Taube, ist unsicher.

2) Bengel hat das *σὺ εἶ Σίμων* u. s. w. in einem Tone gelesen, daß er sagt: Haec nomina Salvatori nemo dixerat, itaque hac nomenclatura Petrum totum capit. cf. v. 49. So modern klingt es auch dem Dr. Strauß (L. J. 1. 592.), als spräche Jesus aus übernatürlicher Kenntniß des Namens und der Abkunft. Aber Joh. würde, wenn er dieß gemeint, nicht unterlassen haben, es hervorzuheben.

3) So Origenes Tom. 6. §. 30.

mann des Petrus und Andreas, aus Bethsaida. Kannte Jesus ihn schon, vielleicht aus Gesprächen der ihn doch wohl begleitenden drey Jünger, als einen Geneigten? Die kurze Aufforderung ἀκολούθει μοι! wird so erklärlicher. Diese schließt das äußere Mitgehen in sich, vielleicht ist eben dieses zunächst damit gemeint. Aber V. 46. wird Philippus schon als gläubig dargestellt, und 2, 2. erscheint Jesus bereits wie in beständiger Begleitung seiner Jünger. So haben wir hier den äußeren und inneren Anfang der Jüngerschaft des Philippus.

V. 46. Zeichnete sich die Begegnung mit Philippus eben nur durch das kurze Wort: Folge mir! aus? Aber den Andern wird Jesus wohl dasselbe gesagt haben. Fast scheint es, als sollte mehr das Sichanfinden der ersten Jünger, die äußere Anknüpfung erzählt werden, als die eigentliche Berufung. Nur da Nathanael nicht sogleich auf die Kunde von dem gefundenen Messias eingeht, wird mehr von der Entstehung seines Glaubens erzählt. Man kann sich denken, daß die Gesellschaft in weiterer Unterredung mit Jesus zusammen den Weg nach Galiläa fortsetzt, aber in freyerer Verbindung, so daß Philippus zunächst allein, vielleicht an einem andern Tage (ob noch in der Jordanaue, oder schon näher der Grenze von Galiläa, sieht man nicht), den Nathanael trifft, einen ihm befreundeten Mann, der auch zu denen gehört, welche durch den Täufer besonders aufgeregt waren, den Messias zu suchen.

Nathanael ist nach 21, 1. aus dem Galiläischen Kana. Hat dieß irgend Beziehung auf die folgende Erzählung 2, 1 ff.? Nach 21, 2. scheint Nathanael zu den Aposteln zu gehören. Aber im Apostelkatalog Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mark. 1, 18. steht sein Name nicht. Hier steht Bartholomäus mit Philippus zusammen, AG. 1, 13. mit Matthäus. Darum wird wahrscheinlich, aber nicht gewiß, daß dieser Barthol. unser Nathanael ist. Nathanael wäre dann sein eigentlicher Name gewesen, da Barthol. nur der

Name vom Vater ist. Aber wie kommt es, daß die synoptische Tradition gerade den eigentlichen Namen nicht kennt?

Wie es nach V. 49. scheint, wird Nathanael in vergnüglicher Ruhe unter einem Feigenbaume sitzend, Mich. 4, 4. Zeph. 3, 10., (ob in der Nähe von Kana?) getroffen. Die Feigenbäume pflegen besonders an Wegen und Landstraßen zu stehen, s. Matth. 21, 19. Philippus, der Gesellschaft vielleicht voraneilend, kündigt ihm den gefundenen Messias mit den Worten an: Der, von dem Moses (besonders Deut. 18, 15., aber auch in den Abrahamitischen ἐπαγγελίαις Genes. 17, 7. u. a., was dahin gedeutet zu werden pflegte) und die Propheten geschrieben haben, den Messias, haben wir in Jesu, dem Sohne [1]) Josephs aus Nazaret, gefunden. Er nennt Jesum vollständig den Sohn Josephs aus Nazareth. Man sieht aber daraus, daß die synopt. Kindheitsgeschichte damahls nicht näher bekannt war. Nazaret, (*Ναζαρὲτ*; nicht *Ναζαρὲθ* ist nach den Auctoritäten V. 46. und 47. zu lesen,) der Wohnort der Eltern Jesu, galt in der Volksmeinung im Allgemeinen auch als sein Geburtsort, s. 7, 41. 42.

V. 47. In der verächtlich fragenden Antwort Nathanaels liegt ein Zweifel [2]). War Nazaret schon damahls

---

1) τὸν vor υἱὸν läßt Lachmann nach Cod. B. und Origenes aus. Aber 6, 42. ist der Artikel sicher, und auch sonst scheint es constant gewesen zu seyn, ὁ υἱὸς Ἰωσὴφ oder τοῦ Ἰωσὴφ zu sagen. Bey dem artikellosen υἱὸς wäre möglich daran zu denken, daß J. eben nur einer der Söhne Josephs genannt werden sollte.

2) Origenes bemerkt in der Catene zu d. St. ἤτοι ἀμφιβάλλων, ἆρα ἐκ Ναζαρὲτ τι τηλικοῦτον ἀγαθὸν δύναται; ἢ τεθαῤῥηκότως λέγει, Ἐκ Ναζαρὲτ ἐστιν ὁ εὑρηθεὶς ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀγαθόν. Cyrill billigt die letztere Auslegung entschieden: συνομολογεῖ προχείρως ὁ Ναθαναὴλ, ὅτι μέγα δή τι καὶ κάλλιστον εἴη τὸ ἐκ τοῦ Ναζαρὲτ ἀναδειχθήσεσθαι προσδοκώμενον. Aber sowohl Cyrill, als auch Chrysostomus verstehen den naiven Nathanael ganz falsch, und nehmen ihn zu ernsthaft, wenn jener meint, Nazaret sey für Nathanael ein besonderes Merkmahl der Erfüllung der Weissagung gewesen, was ganz grundlos ist und auf Matth. 2, 23. schlecht gebauet zu seyn scheint, — dieser aber glaubt, Nath. habe bestimmt daran gedacht, der Messias müsse aus Bethlehem

ein Neckname, galt der Ort allgemein als verächtlich unter den Juden, so wäre die Antwort erklärt. Aber es ist eine ganz grundlose Voraussetzung, wenn z. B. Theodor von Mopsv. sagt: ἡ Ναζαρὲτ πάνυ διαβέβληται παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἄνωθεν, δηλονότι ὡς ὑπὸ ἐθνικῶν μᾶλλον οἰκούμενον τὸ χωρίον καὶ ἀγαθὸν ἐνεγκεῖν οὐδέποτε τι δυνάμενον. Dem naiven Nathanael stände es freylich nicht übel, wenn er anspielend auf die Geringschätzung der Galiläer von Seiten der Judäer einen Augenblick vergäße, daß er selber ein Galiläer war. Aber warum hebt er denn Nazaret so nachdrucksvoll hervor? Die Sache ist einfacher, als sie scheint. Nathanael meint eben nur, das kleine, fast nicht genannte Nazaret sey für den Geburtsort des Messias, des Königes Israels, zu niedrig. Dieß drückt er aber allgemein so aus: Aus Nazaret, — was kann da überhaupt Gutes kommen, geschweige der Messias? Wie aber, denkt er nicht an das kleine Bethlehem, Mich. 5, 1.? Allein dieß war ein theokratischer Ort, von der Weissagung ausdrücklich genannt, während Nazaret im ganzen A. T. nicht vorkommt [1]). Philippus antwortet kurz, er möge sich selber durch den Augenschein überzeugen.

V. 48. Ehe noch Philippus mit Nathanael zu Jesu kommt, spricht Christus zu seinen Begleitern: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν! aber so, daß der näher gekommene Nathanael es hören konnte, vergl. V. 49. Vielleicht hatte auch Jesus Nathanaels rasche Antwort vernehmen können, in welchem Falle möglich wäre, daß er durch sein Lob den falschen Eindruck derselben auf seine Begleitung auslöschen wollte. Aber, wenn auch in diesem

kommen. Nur Theodor v. Mopsvestia versteht die Stelle richtig, sofern er die Worte fragend und verachtend nimmt. Eben so Nonnus. Euthymius aber mischt die Erklärungen des Theodor und Chrysostomus.

1) Nazaret wird überall zuerst im N. T. genannt. Auch bei Josephus kommt es nicht vor.

allen nichts eigentlich Wunderbares liegt, der Evangelist findet darin vornehmlich ein Beyspiel davon, daß Jesus wußte, was in dem Menschen war, ohne Jemandes Zeugniß 2, 25.

Ἰσραηλίτης ist der theokratische Ehrenname des Volkes, vergl. 3, 10. Röm. 9, 4. Gal. 6, 15. AG. 3, 22. u. a. Man kann sich hier statt Ἰσρ. Ἰουδαῖος kaum denken. Dieß wird Röm. 2, 28. 29. zwar lobend gebraucht, aber in einer ganz andern Art. In Wahrheit, ἀληθῶς, ein Israelit, nicht bloß dem Namen und der Geburt nach. Meint Jesus eine hervorstechende Nationaltugend, so muß sie die Gradheit, Offenheit, Einfalt, seyn, ἐν ᾧ δόλος [1]) οὐκ ἔστιν, wovon auch die Antwort V. 47. ein redender Beweis war. Diese Einfalt und Gradheit machte ihn geschickt zur βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber gerade von dieser Nationaltugend der Juden hört man sonst nicht. Indeß gehörte sie zum antiken Volksideal. Dieß wird häufig ausgesprochen, z. B. Hiob 1, 1., besonders aber Proverb. 2, 7 ff. 4, 24 ff. 1 Petri 2, 22.

V. 49. Die Frage πόθεν με γινώσκεις; könnte in sich schließen, daß Nath. ohne alle Ziererey das ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι als richtig anerkennt. Das gehörte zu seiner Gradheit. Aber die Hauptsache ist, daß ihm auffällt, daß Jesus ihn sogleich kennt, ohne ihn vorher gesehen zu haben. Nath. vermuthet nichts Wunderbares. Aber die Antwort Jesu scheint so etwas zu enthalten.

Der Zweifel, ob ὄντα zu φωνῆσαι oder zu dem folgenden εἶδόν σε gehört, wird durch V. 51. εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς entschieden. Wenn nun darnach ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν mit εἶδόν σε zusammenzuconstruiren ist, so scheint sich dieß auf etwas zu beziehen, was der Zusammenkunft des Nathanael mit Philippus vorherging. Nathanael saß oder stand unter dem Feigenbaume (ὑπὸ

1) Lampe vergleicht schicklich Aristoph. Plut. 1158. οὐ γὰρ δόλου νῦν ἔργον, ἀλλ' ἁπλῶν τρόπων.

τὴν συκῆν, einem bestimmten in der Gegend, den man sah), wie Lightfoot [1]) bemerkt, aut orans, aut legens aut meditans [2]), aut aliquid religiosum praestans, in secessu sub aliqua ficu et extra conspectum hominum, adeoque extra conspectum hominum, ut ipse agnoscat Iesum pro Messia, qui potuerit eum conspicere. Aber von diesem allen enthält der Text nicht die mindeste Anzeige. Die, welche εἶδόν σε durch „ich erkannte dich", übersetzen, machen freylich die Antwort der Frage πόθεν με γινώσκεις entsprechender. Aber εἶδον gehört nach regelmäßigem Sprachgebrauche auch des N. Testamentes zur Bedeutung des Sehens, nicht des Erkennens. Zunächst also sah Jesus den Nath. nur unter dem Feigenbaume. In den Worten selbst liegt nicht, daß er ihn sehend gleich auch als wahren Israeliten erkannte. Aber der Zusammenhang weist doch darauf hin. Auf jeden Fall war das εἶδον mehr, als ein äußeres Sehen [3]), es war damit der Messianische Fern- und Scharfblick des Geistes wesentlich verbunden. Man könnte aus V. 51. schließen, daß darin gar nichts Wunderbares gelegen. Allein die Worte dort gestatten auch, hier ein geringeres Wunder anzunehmen. Ein solches würde aber doch nur unter die Kategorie des Außerordentlichen fallen, ohne alle Spur mythischer Unnatürlichkeit und Abentheuerlichkeit. Nathan. ist auch weit entfernt, ein Wunder zu vermuthen. Was ihn in Erstaunen setzt, ist eben nur, daß Jesus mit einem Blicke auch von fern ihn innerlich erkannt hat. Aber Analoges wenigstens bietet das Leben tiefahnender, großer Menschen nicht wenig dar.

---

1) Horae Hebr. zu V. 48.

2) Nach Wetstein heißt es Bereschit R. 62, 5: R. Haja et discipuli ejus — — solebant summo mane surgere et sedere et studere sub ficu. Vergl. Schöttgen zu V. 49. Aber man darf aus so isolirten Exempeln nicht zu viel schließen.

3) Vergl. Bleeks Bemerkungen u. s. w. a. a. O. S. 440 f.

Ohnehin schon durch Philippus vorbereitet und gestimmt, außerdem durch den bei einfachen Gemüthern gewiß nie fehlenden Eindruck der Erscheinung Jesu gehoben, bricht Nath. in die Worte des gläubigen Bekenntnisses aus.

V. 50. Die Zusammenstellung der Synonyma ὁ υἱὸς τ. θεοῦ und ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ kann eben so gut ursprünglich, als dem Nathanael von Johannes geliehen seyn. Aber das begeisterte Gefühl gebraucht gern Synonyma. Beyde Ausdrücke bezeichnen den Messias. Ὁ βασιλεὺς τ. Ἰσραὴλ war der bekanntere, auf den historischen Ursprung des Begriffes bezügliche. Ὁ υἱὸς τ. θεοῦ, eine im A. T. übliche Bezeichnung des theokratischen Königes als solchen, war ein zur Zeit Jesu anerkannter, wenn auch nicht gerade sehr üblicher [1]) Messianischer Name. Wie der Messiasbegriff selbst, so wurden auch die Namen verschieden verstanden. Selbst

1) Nur darin kann ich Olshausen (Commentar zu Luk. 1, 35. und zu d. St.) beystimmen. Sonst beweisen 10, 32 ff. 11, 27. Luk. 22, 70. u. a., daß, wenn die Evangelisten nicht durchaus ungenau referiren, der Ausdruck den Juden nicht fremd war als Bezeichnung des Messias, auf dem Grunde von Ps. 2, 7. Das aber folgt aus Matth. 22, 42 ff., daß der Ausdruck Sohn Davids der gewöhnlichere war. Und auch das will ich zugeben, daß der bestimmtere metaphysische Begriff dem Christlichen Denken angehört. — Dagegen bemerkt Olshausen in der dritten Ausgabe s. Comment., Joh. 10, 32 ff. beweise eher das Gegentheil, weil die Juden hier, obwohl sie wünschen, Jesus möge sich für den Messias erklären, ihn doch steinigen wollen, als er sich Sohn Gottes nenne, in den beyden andern Stellen aber sehe man noch deutlicher, daß der Name eben erst von Jesus selbst ausgegangen sey. Allein wie konnte Jesus sich so nennen, wenn der Name dem Volke so rein fremd war? Joh. 10, 32 ff. geht er in der Argumentation auf den Begriff Sohn Gottes, als den verständlicheren, zurück, nicht davon aus. Man will ihn nicht dieses Namens wegen steinigen, sondern wegen seiner Behauptung, daß er mit dem Vater Eins sey, was eben der stärkere, dem Volke unverständliche Begriff des Namens war. Das Hauptgewicht aber legt Olshausen darauf, daß kein falscher Messias sich je Gottessohn zu nennen gewagt habe, so wenig, wie Menschensohn. Dieß würde etwas beweisen, wenn wir von den falschen Messiassen genauere Nachrichten hätten, und wenn behauptet würde, Sohn Gottes sey der herrschende und allgemeinverständliche Name gewesen.

der Evangelist wird dem Nathanael nicht zugemuthet haben, ὁ υἱὸς τ. θ. schon in demselben höheren Sinne [1]) zu nehmen, wie er. Da Nathanael doch zunächst von dem unmittelbaren Eindrucke des Göttlichen in Jesu ausging, so ist es sinnreich von Joh., ὁ υἱὸς τ. θ. voranzustellen.

V. 51. Das Verhältniß der beyden Sätze wird klarer und dem Gesprächston angemessener, wenn man ὅτι — πιστεύεις fragend liest. Aber Christus zweifelt nicht, indem er fragt. Wie konnte er nach so entschiedener Erklärung des arglosen Mannes? Aehnlich ist 16, 31. und 20, 29. Auch tadelt er wohl nicht gerade den Nathanael, daß er schon deßwegen glaubte, weil er ihm gesagt, ich sah dich unter dem Feigenbaume. Eben im Anfang mußte er wohl mit den geringsten Anfängen des Glaubens zufrieden seyn. Aber Nathanael sollte dabey nicht stehen bleiben. Er verdiente auf das Größere, was kommen werde, um den Glauben tiefer zu begründen, hingewiesen zu werden. So bemerkt Euthym. zu dem Μείζω τούτων [2]) (V. 49.) ὄψῃ [3]) richtig: ἵνα καὶ μεῖζον πιστεύσῃς· ἔτι γὰρ μικρὰ ἀκούσας μικρὰ ἐπίστευσε. Aehnlich Theophylakt.

V. 52. Mit besonders nachdrücklicher, feierlicher (ἀμὴν ἀμήν) [4]) Rede versichert Jesus, zu allen, die jetzt um ihn

---

1) Chrysost., indem er das spätere Bekenntniß des Petrus vergleicht, meint, Nath. verstehe unter dem Sohne Gottes nur ἄνθρωπον φιλόν.

2) Ueber den Plural τούτων, den man wegen ὄψῃ wohl nur auf das beziehen kann, was Nath. gesehen hatte, und was durch den Plural zusammengefaßt ausgedrückt wird, vergl. Winers Grammatik S. 152.

3) So statt ὄψει die überwiegende Mehrheit der Majuskeln; eben so 11, 40.

4) S. die ältere Litteratur über diese Formel bey Lampe Comment. p. 490 - 494., wo aber vieles ist, was man zu vergessen hat. Joh. schreibt, wie längst bemerkt, immer das doppelte ἀμήν, während in den drey ersten Evangelien nur das einfache steht. Hier,

waren, gewendet, daß sie den Himmel geöffnet und die Engel Gottes hinauf und herabsteigen sehen werden auf den Menschensohn.

Sehr schön sagt schon Luther[1]): „Da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getreten ist, und anfing zu predigen, da hat sich der Himmel aufgethan und bleibet offen und ist von der Zeit her, seit der Taufe Christi am Jordan, da er sich aufgethan, nie zugeschlossen, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit leiblichen Augen nicht sehen. Wenn der Himmel offen steht und Gott der Vater mit uns redet, das schauen wir nur mit geistlichen Augen. — Das will Christus sagen: Ihr seyd nun himmlische Bürger und habt nun Eure Bürgerschaft droben im himmlischen Jerusalem und seyd in der Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu Euch auf- und abfahren u. s. w."

Aber dieß nur als Einleitung zur richtigen Deutung der Stelle, denn Jedermann sieht, daß Luther in der Predigt, woraus diese Stelle genommen ist, den Sinn willkührlich erweitert.

Der geöffnete Himmel ist in der biblischen Symbolik das Symbol göttlicher Offenbarung, Hülfe und Gegenwart, s. Genes. 18, 10 – 17. Ezech. 1, 1. (Es. 6, 1.) Matth. 3, 16. AG. 7, 55. 10, 11. Der verschlossene Himmel verbirgt Gott, seine Hülfe und Gnade. Es. 64,

---

wie dort, gebraucht es nur Jesus. Luk. 4, 25. hat dafür ἐπ' ἀληθείας, 9, 27. ἀληθῶς. Eben so Matth. 16, 28. Da Joh. es auf eine so constante Weise gebraucht, ohne Erklärung, so muß man daraus schließen, erstlich, daß die Formel durch liturgischen Gebrauch in den Christl. Gemeinden bekannt war, sodann, daß das ἀμὴν ἀμήν zur authentischen Form der Rede Jesu gehört. Beachtenswerth ist, daß die LXX nur in der liturgischen Antiphonie ἀμήν beybehalten, Nehem. 5, 13. 8, 6., als Wunschwort durch γένοιτο Ps. 41, 13. 72, 19. u. a., als Versicherungswort durch ἀληθῶς Jerem. 28, 6. übersetzen. Vergl. Lightfoot zu d. St.

1) Luthers Werke, Walchs Ausg. 7. 1791 ff.

1. heißt es: O zerrissest Du die Himmel und stiegest herab [1]).

Das Bild des geöffneten Himmels wird durch *καὶ τοὺς ἀγγέλους τ. θ. ἀναβ. κ. καταβ. ἐπὶ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* nach Genes. 28, 10 ff. weiter entfaltet, Jakob sieht hier im Traume eine Leiter gestellet auf die Erde und ihre Spitze rührete an den Himmel, und siehe, *καὶ οἱ ἄγγελοι τ. θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῇ.* Das Auf- und Absteigen der Engel ist zusammenzufassen in dem Einen Begriff des ununterbrochenen Verkehrs zwischen dem geöffneten Himmel und dem Menschensohne durch die Engel. So erklärt sich das scheinbare Hysteronproteron, daß *ἀναβαίνοντας* hier und Genes. 28, 12. voransteht. Die Engel werden nicht erst herniedersteigend gedacht, sondern schon im beständigen Hin- und Hergehen. — Wer die Stelle aus den Engelerscheinungen bey der Geburt, dem Tode, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verstehen will, versteht sie nimmer. Mögen sonst die Engel als reale, persönliche Wesen im N. T. gedacht werden. Hier, in ihrem Herauf- und Herabsteigen sind sie das Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes, der lebendigsten, innigsten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Messias, in welchem sich durch sein ganzes Leben und Thun hindurch die göttlichen Kräfte und Offenbarungen gleichsam concentriren.

Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, (בֶּן־הָאָדָם, בֶּן־אָדָם, בַּר אֱנָשׁ Dan. 7, 13.) ist nach allgemeinem Hebr. Sprachgebrauch, vornehmlich in poetischer Rede, der Mensch überhaupt. Etymologisch könnte man darin den Ausdruck des geborenen, abstammenden Menschen finden, im Gegensatz gegen den ursprünglichen, Adam. Aber diesen Unterschied

1) Ueber den Begriff des geöffneten Himmels bey den Classikern in physikalischer Hinsicht s. Senec. Quaest. Natur. 2, 54. 1, 13. Lucret. 6, 212., über die symbolische oder ominöse Bedeutung bey den Griechen und Römern s. Wetstein zu Matth. 3, 16. und Olearius Observatt. in Matth. X. §. 8.

kennt der Sprachgebrauch nicht, dagegen den zwischen בֶּן־אֱלֹהִים und בֶּן־אָדָם. Vorzugsweise sind die Engel בְּנֵי־אֱלֹהִים, aber der fromme Menschensohn kann auch Gottessohn genannt werden. Im N. T. kommt zu dem allgemeinen Hebr. Sprachgebrauch, Hebr. 2, 6. (Apok. 1, 13. 14, 14.) Mark. 3, 28. Ephes. 3, 5., vornehmlich in den Evangelien der besondere, ich möchte sagen, technische, wonach Jesus sich selbst als Messias fast ausschließlich Menschensohn nennt. Daß in den betreffenden Stellen ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, mit ὁ υἱὸς τ. θεοῦ gleichbedeutend, den Messias bezeichnet, wird besonders durch Luk. 22, 67 – 70. außer Zweifel gesetzt. Selbst Matth. 9, 6. und 16, 13.[1]) widerstreiten nicht. Unsere Stelle beruhet ganz auf diesem Gebrauch. Regelmäßig ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, aber das artikellose υἱὸς ἀνθρώπου Joh. 5, 27. bezeichnet nichts anderes. Dieser Gebrauch ist auffallend, aber nicht geheimnißvoll. Matth. 26, 64. 24, 30. lassen den Ursprung der Formel aus Dan. 7, 13. 14. deutlich erkennen. Hier heißt es: „Ich schauete in den nächtlichen Gesichten und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn כְּבַר אֱנָשׁ, und gelangte zu dem Betagten und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft u. s. w."

1) In beyden Stellen, meint de Wette exeget. Handb. zu Matth. 8, 20., schicke sich die directe Vorstellung Messias nicht. Aber Matth. 9, 6. ist im Zusammenhange sogar nothwendig, die Bedeutung des Messias unmittelbar zu setzen, da Christus nur von dem Messias, ohne wirkliche Gotteslästerung im Sinne der Juden, sagen konnte, daß er als Menschensohn die Macht habe auf Erden, die Sünden zu vergeben. Matth. 16, 13. τινα [με] λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τ. ἀνθρώπου; ist, wenn das zweifelhafte und unnütze με gestrichen wird, offenbar eine Art von Wortspiel, welches wohl weniger Jesus, als Matthäus gemacht hat, und die Stelle so zu fassen, daß J. fragt, wofür die Menschen (Leute) den Menschensohn, den Messias, (wofür er eben den Aposteln schon galt,) halten?

Der Messianische Sinn der Stelle ist eben so unzweifelhaft, als die Messianische Deutung derselben, namentlich des Menschensohnes in den Wolken, unter den Juden herrschend [1]). Wie aus Jes. 4, 2. Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12. צֶמַח, aus Es. 53. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, so ist aus Dan. 7, 13. das ὡς υἱὸς ἀνθρώπου als charakteristische prophetische Bezeichnung des Messias entstanden. Im Gebrauch wurde dieß ὡς υἱὸς ἀνθρ. bestimmter gefaßt ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, ähnlich, wie ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. In den apokalyptischen, dem Daniel nachgebildeten Stellen Apok. 1, 13. und 14, 14. sieht man, wie tief jenes Danielische Bild von dem Messias der Zeit eingeprägt war, daß sogar der verherrlichte Christus darin dargestellt wurde. Sonst aber findet sich die bestimmte Bezeichnung des Messias als Daniel. Menschensohn außer den Evangelien nur AG. 7, 56. Die Apostel enthalten sich derselben in ihren Lehrbriefen gänzlich, so viel wir wissen. Und so entsteht die Frage, warum Jesus sich dieser Messianischen Selbstbezeichnung so vorzugsweise bediente und in welchem Sinne?

Wenn der Ausdruck nicht irgendwie schon dem Volke bekannt, oder leicht verständlich war, so hätte Jesus sich desselben nicht so häufig und ohne alle Erklärung bedienen können. Wenigstens die Messianische Deutung der Danielischen Stelle mußte er als allgemein bekannt und zugestanden voraussetzen. Joh. 12, 34. gebraucht das Volk, wenn die Worte streng authentisch sind, zwar selbst den Ausdruck nicht, versteht ihn aber in der Rede Jesu richtig, und zwar in seiner ursprünglichen Beziehung auf Daniel 7, 14 ff. Aber freylich konnte das Volk damahls schon eben erst durch Jesus daran gewöhnt worden seyn. Dürfte

1) S. Hävernicks Commentar über das Buch Daniel S. 244. Die Juden nennen nach dieser Stelle den Messias עננו, Wolkenmann, vergl. Matth. 24, 30. S. Schoettgen Hor. hebr. Tom. 2. de Messia p. 73. und 266.

man mit Sicherheit annehmen, daß das Buch Henoch in jetziger Gestalt schon zur Zeit Jesu vorhanden war, so würde, da hier häufig, Kap. 46, 1 ff. 48, 2. 61, 10. 62, 15. 69, 1. der Ausdruck Menschensohn für Messias, mit der Bezeichnung der Auserwählte gleichbedeutend gebraucht wird [1]), und zwar in deutlichster Beziehung auf Dan. 7, 12 ff., daraus folgen, daß die Daniel. Bezeichnung des Messias unter den Juden damahliger Zeit ziemlich verbreitet war. Aber so lange die Kritik des Buches Henoch noch zu keinem festen Abschluß gekommen ist, und der Verdacht Christlicher Interpolationen darauf ruht, fehlt es an allem sicheren Zeugniß dafür, daß vor Christus jene Daniel. Bezeichnung des Messias schon populär gewesen, und wir können nur dabey stehen bleiben, daß die Art, wie Jesus sich derselben bedient, ihre allgemeine Verständlichkeit im Volke voraussetzt. Das Buch Daniel galt zur Zeit Jesu als ein Messianisches Hauptbuch. Auf ihm beruhete vorzugsweise die populäre Vorstellung von dem Messianischen Himmelreiche. Mit dieser war das Daniel. Bild von dem in menschlicher Gestalt in den Wolken erscheinenden Messias, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, unmittelbar gegeben und verständlich. Jeder Jude wurde dadurch unmittelbar an die ganze Daniel. Weissagung von dem Messianischen, dem ewigen Himmelreiche erinnert. So kann man sagen, daß ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. die historisch verständlichste und prägnanteste Bezeichnung des Messias aus dem A. T. war. Eben deßwegen und eben in diesem positiven historischen Sinne scheint Jesus sie vorzugsweise von sich gebraucht zu haben, ohne anderweitigen, geheimen Sinn, und ohne geheime Absicht.

In der Danielischen Stelle wird durch ὡς υἱὸς ἀνθρ. eben nur die menschliche Erscheinungsform des Messias

1) Merkwürdig ist, daß der Messias auch ein Mahl 61, 9. (nach Hoffmanns Uebers.) Sohn des Weibes (vergl. Gal. 4, 4.) genannt wird, öfter aber Sohn des Mannes.

ausgedrückt, ohne allen Gegensatz gegen den Begriff des υἱὸς τ. θεοῦ. Daniel denkt sich den Messias selbst als ein göttliches Wesen in den Wolken des Himmels, vor dem Throne Gottes, also wirklich in diesem Sinne als Sohn Gottes, obwohl er diesen Begriff so nicht ausdrückt. So kann also auch in dem Daniel. ὡς υἱὸς ἀνθρ. weder der Ausdruck der wahren Menschheit[1]), noch der menschlichen Niedrigkeit, Unscheinbarkeit[2]), im Gegensatz gegen die göttliche Natur und Erhabenheit des Gottessohnes liegen. Gebrauchte Jesus den Ausdruck in seiner bestimmten positiven altteſt. Beziehung, wie z. B. aus Matth. 26, 64. 24, 30. schlagend hervorgeht, so hat er auch an einen solchen Nebensinn nicht gedacht, und das Wort hat in seinem Munde immer nur den Sinn: jener Menschensohn der Danielischen Prophetie. Weder Matth. 8, 20., noch 9, 6. 16, 13., noch Mark. 2, 27. 28. nöthigen zu einem Nebenbegriff der Art. Auch Hebr. 2, 6. beweist nichts, da hier der Ausdruck, aus Ps. 8, 5 f. genommen, gar keine Messianische Bezeichnung ist.

Unstreitig hat Jesus den Daniel. Menschensohn in einem höheren, klareren Sinne gedacht, als Daniel selbst. Aber daß er diese Selbstbenennung vornehmlich nur deßhalb gewählt hätte, „um den Messiasbegriff dadurch wo möglich zu entjüden, indem er denselben in dem höheren Sinne des vollkommenen Menschen, des Menschen schlechthin, des Ideals der Menschheit genommen habe", wie neuerdings Böhme[3]) behauptet, der auf die Weise das Geheimniß des Menschensohnes entdeckt haben will, kann ich in keiner Art zugeben. Wir finden im N. T. nirgends eine Spur von dieser Deutung, wozu auch weder Daniel, noch der allgemeine Hebr. und

1) S. Tholucks Comment. zu d. St.

2) S. de Wette zu Matth. 8, 20.

3) Versuch, das Geheimniß des Menschensohnes zu enthüllen. 1839., besonders S. 79 ff.

Jüdisch-Griechische Sprachgebrauch stimmen würden [1]). Böhme sagt freylich, Jesus habe sich selbst gar nicht darüber erklärt, auch gegen die Apostel nicht, eben in der Absicht, darin der Nachwelt ein zu freyer, selbsteigener Enthüllung gegebenes Geheimniß zu überliefern. Aber was an dem Christlichen Begriff des Messias, als des vollkommenen Menschen, des Ideals der Menschheit, irgend Wahres ist, das hat Christus selbst so vielfach ausgesprochen und die Apostel haben dieß alsobald so gut verstanden, daß in dieser Hinsicht der Nachwelt gar kein Geheimniß von Christo gegeben ist. Nur hat Christus sammt den Aposteln sich darüber deutlicher und positiver ausgedrückt, als es in der Daniel. Formel ὡς υἱὸς ἀνθρ. möglich ist. Er wird in den Evangelien der Sohn Gottes, der Heilige, der Gerechte, und von Paulus der zweyte Adam ohne Sünde genannt. Diese Ausdrücke sind vollkommen verständlich, und zum Theil ungleich weniger Jüdisch, als der Ausdruck Menschensohn, der in seiner positiven Beziehung auf Daniel, wodurch er allein verständlich wird, eine starke Jüdische Farbe behält, und das Wunderbare der Erscheinung und des Ursprungs Christi nicht unangedeutet läßt.

Daß die Apostel in ihren Lehrschriften sich des Ausdrucks nicht weiter bedienen, kann seinen Grund darin haben, daß je länger je mehr die Daniel. Weissagung als erfüllt in den Gemüthern zurücktrat. Das historische Leben Christi, die lehrbegriffliche Deutlichkeit machten andere Ausdrucksweisen räthlich und üblich. Aber daß sich die apostolische Litteratur des Ausdrucks gänzlich enthalten habe, ist mit nichts zu beweisen. Im historischen Style gebrauchte man ihn fortwährend, und so oft das Daniel. Bild wie-

1) Philo, dem doch sehr nahe lag, das Ideal der Menschheit im Logos auszudrücken, sagt doch nie ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., sondern ὁ ἄνθρ. τ. θεοῦ, oder ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος, oder ὁ ἄνθρωπος schlechthin.

der hervortrat, stellte sich auch derselbe Ausdruck wieder ein, wie Apok. 1, 13. 14, 14. [1]).

Ἀπ' ἄρτι fehlt in mehreren Auctoritäten bey Griesbach. Lachmann läßt es aus. Unter den handschriftlichen Notabilitäten steht der Cod. B., der es ausläßt, dem Cod. A., der es hat, gegenüber. Wer, wie z. B. Chrysostomus, die Stelle von wirklichen Engelerscheinungen im späteren Leben Jesu verstand, und etwa, wie dieser, die καταβαίν. auf die Leidenszeit, die ἀναβ. auf die Zeit der Auferstehung und Himmelfahrt bezog, dem mußte ἀπ' ἄρτι anstößig seyn [2]). Aber er brauchte es deßhalb nicht nothwendig auszustoßen, da ἀπ' ἄρτι sich auch fügte, etwa durch eine Erklärung, wie Euthymius giebt, μετὰ τὸ πιστεῦσαι γνησίως. Die älteste Ansicht der Stelle ist wohl die geistigere, der ἀπ' ἄρτι keine Mühe machte. So kann man wohl nicht sagen, es verdanke seine Auslassung z. B. bey Origenes jener Deutung. Nothwendig ist es im Zusammenhange nicht. Man wird dadurch sehr an Matth. 26, 64. ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε erinnert, aber daraus kann es nicht entstanden seyn. Eher aus der Ueberlegung, daß schon von 2, 1. an die Worte Jesu in Erfüllung gingen. Indessen ist diese Ueberlegung den ältesten Lesern und Abschreibern wohl kaum zuzutrauen, wenn nicht ἀπ' ἄρτι wirklich im Texte stand. Es sey echt oder nicht, der Zusammenhang der Joh. Erzählung fordert, das ὄψεσθε alsogleich, ἀπ' ἄρτι, mit 2, 1 ff. eintreten zu lassen,

---

1) S. die verschiedenen Erklärungen des Ausdrucks und Begriffs in Wesselii Scholten Specimen hermeneutico-theologicum de appellatione τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est. Traj. ad Rh. 1809. 8. p. 141 sqq. Vergl. Ge. Wilh. Rullmanns Programm über d. Benennung Jesu des Menschen Sohn. Rinteln. 1785. in den Selectis historico-philosophico-theologicis. Lips. Tom. 1. p. 274 sqq. Ueber die neueste Litteratur der Untersuchung Böhme, Versuch das Geheimniß des Menschensohnes zu enthüllen. S. 45 ff.

2) In der Catene hat es auch Chrysostomus nicht, obwohl im Montfauconschen Texte der Homilien.

denn in jeder Offenbarung der Dora des Eingeborenen sah man den Himmel offen und die Engelsleiter auf des Menschen Sohn.

Vergleicht man mit dieser Erzählung von den ersten Jüngerberufungen 1, 35 - 52. die synoptische Matth. 4, 18 - 22. Mark. 1, 16 - 20. (Luk. 5, 1 - 11.), so stimmen zwar beyde im Allgemeinen darin überein, daß Andreas, Petrus und Johannes zuerst berufen werden, und zwar gleich im Anfang des öffentlichen Lehramtes, allein je genauer man ins Einzelne eingeht, desto bedeutender werden die Abweichungen.

In der Joh. Erzählung werden außer den beyden Brüdern Petrus und Andreas, Philippus und Nathanael berufen, wahrscheinlich auch unser Johannes. Die synoptische Erzählung, von Philippus und Nathanael nichts wissend, nennt die beyden Brüderpaare, außer Petrus und Andreas, auch Johannes und Jakobus, von welchem letzteren Joh., der eigene Bruder, kein Wort sagt. Auch die Oertlichkeit und die Art der Berufung selbst sind wesentlich verschieden. In der synopt. Erzählung ist die Berufung schon auf das Apostelamt (sie sollen Menschenfischer werden) abgesehen, in der Joh. ist das bloße Jüngerthum gemeint. Ja selbst in chronologischer Hinsicht tritt besonders bey Luk. 5, 1 ff. die Verschiedenheit hervor, daß die synoptische Berufung schon mitten in die anfangende Lehrthätigkeit Jesu fällt, vielleicht nach dem ersten Pascha, während die Johanneische der Anfang des öffentlichen Lebens Jesu selbst zu seyn scheint.

Wenn beyde Erzählungen dasselbe Factum beträfen, so könnte in der That nur die eine richtig seyn. Dann würde aber die unpartheyischste Betrachtung zum Nachtheil der synoptischen Erzählung entscheiden. Die Johanneische kann an sich weder durch das Außerordentliche in dem Verfahren Jesu, noch dadurch verdächtigt werden, daß der Täufer

selbst seine Jünger zu Jesu hinweist, was ja eben in seinem Berufe lag. Die bedeutenden Verschiedenheiten in den Erzählungen machen wahrscheinlich, daß Joh. ein ganz anderes, obwohl verwandtes Factum erzählt, nemlich das erste, mehr zufällige Zusammentreffen und vorläufige Anschließen, ohne bestimmte Beziehung auf das Apostelthum. Allerdings scheint 1, 43. σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς auf eine engere Gemeinschaft hinzuweisen, aber doch nur, daß Jesus gleich damahls eine solche wollte, liegt deutlich darin. Dieß schließt aber nicht aus, daß das, was Joh. 1, 35 ff. erzählt, nur die Anfänge der allgemeinen Jüngerschaft sind, welche sich zunächst bey den beyden apostolischen Brüderpaaren zu einem engeren Verhältnisse und zu einem bestimmteren apostolischen Beruf ausbildete, wovon eben die synoptische Erzählung die besondere Veranlassung angiebt. Ist dieß der natürliche pragmatische Zusammenhang, so haben wir eben so wenig Grund, um unserer Erzählung willen die synoptische, als um dieser willen die unsrige zu verdächtigen [1]).

II, 1. — 12.

Die Hochzeit zu Kana. Das erste Zeichen der Messianischen Herrlichkeit Jesu.

V. 1. Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ist am natürlichsten von 1, 44 - 52. an zu rechnen [2]). Möglich, daß die Begegnung mit Nathanael in Galiläa statt fand. Aber den Weg von Bethanien bis Kana, wo das hochzeitliche Mahl (γάμος) gehalten wurde, konnte Jesus in zwey Tagen zurücklegen. Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, nach 4, 46. nicht weit von Kapernaum [3]). Josephus vit. §. 16. nennt den

1) Vergl. Strauß Leben Jesu 1. §. 69. und Neanders Leben J. Christi 3te Ausg. S. 242 ff.

2) Origenes Tom. 6. §. 30. rechnet so: τῇ δὲ ἀπὸ τῆς τετάρτης, (V. 44.) ἥτις ἐστὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.

3) S. über die Oertlichkeit und die Entfernung Kanas nach älteren und neueren Angaben Rosenmüllers bibl. Alterthumsk. B. 2. Th. 2. S. 81., vorzügl. aber Winers Reallex. unter d. W.

Ort eine κώμη τῆς Γαλιλ. Τῆς Γαλιλαίας drückt nicht den Unterschied von einem andern Kana [1]), sondern, wie bey Josephus, nur die Landschaft oder Oertlichkeit überhaupt aus.

Die Mutter Jesu (warum nicht auch der Vater?) wird nicht genannt, weil ihr Name aus der vulgären evangel. Tradition allgemein bekannt war.

V. 2. Die Hochzeitsfamilie, (ungenannt, weil ohne besondere Christliche Bedeutung,) mit der Mutter Jesu wenigstens sehr befreundet, vergl. V. 3., hat auch Jesum mit seinen Jüngern geladen [2]). Im Zusammenhange ist nicht klar, ob ἐκλήθη plusquamperfectisch zu nehmen ist, oder so, daß Jesus erst jetzt nach seiner Rückkehr geladen wurde, während die Mutter schon früher da war. — Nach dieser Stelle scheint schon von jetzt an ein ziemlich ununterbrochener Umgang Jesu mit seinen Jüngern Statt gefunden zu haben. Aber vielleicht hebt Johannes nur die Momente hervor, wo die Jünger Jesum gerade begleiten. Erst Kap. 6, 70. tritt die Zwölfzahl bestimmt hervor. Jetzt waren es wohl nur die Kap. 1. genannten, welche Jesum begleiteten.

V. 3. Indem Euthymius zu ὑστερήσαντος οἴνου besonders bemerkt ἤτοι ἐνδεήσαντος, ἐλλείψαντος, bestätigt er, daß das Wort in diesem Sinne nur der späteren besonders biblischen Gräcität eigen ist [3]). Der Weinmangel scheint einzutreten am Ende einer bestimmten Mahlzeit V. 10. Aber die Hochzeit mag nach der Sitte mehrere Tage gedauert haben.

---

1) Die Annahme eines zweyten Kana bey Julias in Peräa wird kaum scheinbar durch Joseph. Vit. §. 71. begünstigt. S. Winer a. a. O. Das nach Josua 19, 28. im Stamme Ascher liegende würde auch zu Galil. gerechnet worden seyn, aber es ist wohl ein anderes, als das unsrige.

2) Theophylakt dem Chrysost. folgend sagt: καλοῦσιν εἰς τὸν γάμον τὸν Κύριον, οὐχ ὡς θαύματα ἰδόντες, οὐδ' ὡς μέγαν τινά, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ὡς γνώριμον.

3) S. Passow unter d. W.

Die Rede der Mutter *οἶνον οὐκ ἔχουσι* fiel schon den Alten auf. Es liegt darin nicht nur die freundschaftliche Sorge für die Hochzeitsfamilie, sondern, wie aus V. 4. und 5. erhellt, zugleich die Erwartung einer wunderbaren Hülfe von ihrem Sohne. Chrysostomus fragt, *πόθεν ἐπῆλθε τῇ μητρὶ μέγα τι φαντασθῆναι περὶ τοῦ παιδίου; οὐδὲ γὰρ σημεῖον ἦν πεποιηκώς. Ταύτην γάρ φησιν ἀρχὴν ἐποίησε τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τ. Γαλιλ.* V. 11. „Wenn man etwa sagen wolle, fährt er fort, V. 11. schließe frühere anderswo verrichtete Wunder Jesu nicht aus, so sey das falsch. Würde sonst der Täufer 1, 31 ff. gesagt haben: ich kannte ihn nicht? Es sey weder bezeugt, noch wahrscheinlich, daß Jesus früher Wunder gethan habe. Vielmehr habe man sich die Sache so zu denken, daß die Mutter voll heimlicher, aber bis dahin auch dem Sohne verschwiegener Erwartungen erst jetzt, da sie von dem Zeugnisse des Johannes hörte und Jesum von Jüngern umgeben sah, den Messias in ihm erkannte und die Wunderkraft in ihm voraussetzte" [1]). Neuere, wenn sie auf die Frage kommen, antworten entweder wie Bengel, die Mutter habe nur sagen wollen: velim discedas, ut ceteri item discedant, antequam penuria pateſiat [2]), (wogegen schon Semler, auf V. 5. verweisend, richtig bemerkt: hoc est profecto parum liberaliter interpretari,) oder wie Tholuck, man werde ohne die Annahme nicht auskommen, daß Jesus schon vorher im häuslichen Kreise Wunder gethan habe, und V. 11. nur von dem Anfange der öffentlichen Wunder zu verstehen sey, oder endlich mit Lampe, obscurum est!

1) Eben so Theophylakt, Euthymius. Cyrill meint, die Mutter nehme die gewohnte Güte des Sohnes in Anspruch, voraussetzend, daß er alles könne, was er wolle.

2) Seltsam Calvin: Fieri potest, ut (mater) tale remedium (nemlich ein Wunder) non exspectans eum admonuerit, ut pia aliqua exhortatione convivis taedium eximeret, ac simul levaret pudorem sponsi.

Bey der Kürze der Erzählung und der Dunkelheit in der Antwort Jesu V. 4. ist die letztere Antwort wenigstens die sicherste. Olshausen meint, Jesus habe wahrscheinlich seiner Mutter irgendwie einen Wink darüber gegeben, daß er sich so verherrlichen werde, weil sonst unerklärlich sey, wie sie gerade auf diese Offenbarungsform seiner Wunderkraft komme. Aber das heißt ein Dunkel durch das andere erklären. Meine Ansicht ist die, daß, da, nach V. 4. 5., in den Worten der Mutter mehr liegt, als eine bloße anxia συμπάθεια, wie Calvin sagt, allerdings angenommen werden muß, Jesus habe schon vorher im engeren Kreise Beweise seiner außerordentlichen Gaben, was nicht gerade Wunder zu seyn brauchen, gegeben, und daß die Mutter vor allen wohl am meisten voll Hoffnung und Erfahrung des Außerordentlichen in ihrem Sohne nur irgend etwas Außerordentliches von ihm erwartete, wodurch er sich auch in weiteren Kreisen offenbaren könne. In dieser Art muß sich wenigstens Joh. das Verhältniß gedacht haben.

V. 4. Abweisend ist die Antwort Jesu auf jeden Fall. Die Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί; findet sich auch bey Gell. Noct. Att. 1, 2. τί ἡμῖν καὶ σοὶ, ἄνθρωπε; Aber hier ist sie unstreitig auf die sehr übliche Hebr. Abweisungsformel מַה־לִּי וָלָךְ zurückzuführen, vergl. Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. u. a. Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28. Jesus verweist damit der Mutter in einer gewissen Raschheit die unzeitige Einmischung in seinen Messianischen Beruf. Die Anrede γύναι aber hat für ein Griechisches Ohr hier eben so wenig etwas Hartes, als 19, 26. Ἡ ὥρα μου ist, wie auch der Artikel andeutet, eine bestimmte Zeit, sonst im Johannes die bestimmte Zeit des Weggangs Christi aus diesem Leben, seine Todesstunde, 7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1., hier aber der bestimmte Moment der Offenbarung seiner Herrlichkeit V. 11. Mit Bengel die

Worte so zu nehmen: hora discedendi (utique juvandi hora aderat), erlaubt schon das μου nicht, auch widerspricht der Zusammenhang. Denn daß Jesus die Hülfe nicht ganz verweigert, sondern eben nur aufschiebt, sieht man daraus, daß V. 5. die Mutter den Dienern im Hause sagt, sie möchten seiner Befehle gewärtig seyn.

V. 6. Die Wasserkrüge sind zum Gebrauch des Jüdischen καθαρισμὸς bey den Mahlzeiten, zum Waschen der Hände und der Gefäße, s. Mark. 7, 4. — Jede ὑδρία enthält zwey bis drey μετρητάς. Es ist um so wahrscheinlicher, daß Joh. unter μετρητὴς das Hebr. בַּת versteht (2 Chron. 4, 5. LXX.), da nach Josephus [1]) der Bath dem Griech. (Attischen) Metretes gleich war. Der Attische Metretes enthielt 72 ξέστας, oder mit dem Römischen Maaße verglichen nach Wurm [2]) 1½ Röm. Amphoren, eine Röm. Amphora aber etwa 14 Würtenb. Maaß. Also könnte der Inhalt jeder Hydria zu 42 - 63 Maaß gerechnet werden [3]). Welch' ein Fülle Weins, sagt man, zumahl da die Gäste schon ziemlich viel getrunken hatten V. 10.! Ein Wunder des Luxus und der Schwelgerey! Allein wir kennen die Zahl der Gäste nicht; auch ist gar nicht gesagt, daß der ganze Wasserinhalt Wein geworden sey.

V. 7. 8. 9. 10. Das Wundermoment wird mehr vorausgesetzt, als erzählt. Es scheint zwischen V. 7. und V. 8. zu liegen. Wasser hatten die Diener eingeschöpft, Wein schöpfen sie aus. Vergebens ringt hier die Phan-

---

1) Josephus sagt Archaeol. 8, 2. 9. ὁ δὲ βάδος δύναται χωρῆσαι ξέστας LXXII.

2) De ponderum, nummorum, mensurarum — rationibus apud Romanos et Graecos. p. 126., vergl. 123.

3) Eisenschmid de ponderibus ac mensuris p. 89. berechnet die 6 Hydrien, wenn man die Mitte zwischen 2 und 3 Metreten annehme, zu 13 Ohm 1 Maaß (Straßb.). Paulus Commentar zu d. St. rechnet jeden Wasserkrug zu 7 - 10 Maaß; aber er meint, „ἀνὰ sey hier nicht distributiv, sondern, wie in ἀνὰ μέρος, theilweise, so viel als unterbrochen," so daß alle 6 Hydrien zusammen 2 - 3 Metreten enthalten haben sollen.

taſie, nicht ſich das Wunder zu erklären, ſondern nur das eigentliche Wundermoment zu fixiren. — Für das ungewöhnliche ſpätere [1]) ἀρχιτρίκλινος ſetzt Euthymius das bekannte συμποσίαρχος (συμποσιάρχης) ἐπιμελητὴς τοῦ συμποσίου. Bey Sirach 32 (35), 1. ἡγούμενος, wohl vergleichbar dem Lat. rex convivii oder magister convivii, wenn, wie nach Sirach 32, 2. ſcheint, der Speiſemeiſter (wie Luther gut überſetzt,) auch zu den Gäſten gehörte. Es iſt hier ſchwer zu entſcheiden. Die Sitte war unter den Juden wohl erſt ſeit dem Exile einheimiſch, von den Griechen und Römern zu ihnen herübergekommen. Man weiß nicht, in wiefern ſie dieſelbe modifizirt haben. Die alten Ausleger aber beſtehen zum Theile aus kleinlichem Intereſſe und Mißverſtande darauf, daß der Speiſemeiſter nicht zu den Gäſten gehört habe [2]). Mit dem τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον V. 9. vergl. 4, 46. deutet Joh. kurz, aber beſtimmt das Wunder an, und es iſt exegetiſch rein vergeblich, in dem Context der Erzählung irgend etwas zu finden, was die natürliche Erklärung des Wunders, etwa, wie Dr. Paulus meint, aus einem räthſelhaft gebliebenen Hochzeitsſpaße, wodurch Jeſus die Leute habe überraſchen und erheitern wollen, auf irgend eine Weiſe begünſtigte. Wenn es heißt οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν (πόθεν ἐστὶν), ſo ſoll nach Joh. Abſicht darin nur liegen, daß die Diener wußten, daß Jeſus der Urheber der wunderbaren Verwandlung war, nicht irgend ein geheimes Einverſtändniß der Diener über den natürlichen Hergang der Sache. Es könnte ſeyn, daß Johannes, indem er die Ueberraſchung

---

1) Bey Petronius 27. findet ſich das Wort triclinarches, eben ſo in Gruteri inscript. p. 578.

2) Severus in der Catene: Ἀρχιτρ. — οὐχ εἷς τῶν ἀνακειμένων ἐπὶ τῆς στιβάδος, ἀλλ' ὁ ἄρχων τοῦ λεγομένου τρικλινίου, τουτέστι τοῦ οἰκίσκου τῆς ἑστιάσεως (der dreyfache Divan), ἔν ἔργον ἔχων τὸ σχεδὸν, εἰς τὸ ἄνω καὶ κάτω νοστεῖν καὶ τάττειν οἰνοχόους καὶ ὀψοποιεῖσθαι καὶ πάντα διατιθέναι πρὸς τὸ σπουδαῖον ἅμα καὶ ἡδος τῶν ἑστιωμένων.

V. 9. und die verwunderte Rede des Speisemeisters zu dem Bräutigam V. 10. umständlich erzählt, jeden Verdacht einer Collusion abwehren will. Die Worte *πᾶς ἄνθρ. — ἐλάσσω* haben etwas Proverbielles, eine allgemeine Sitte bezeichnend. Allein bis jetzt fehlt es an allen anderweitigen sicheren Zeugnissen für die Allgemeinheit dieser uns fremden Sitte [1]). Der sprüchwörtliche Charakter aber macht unnöthig, sich mit dem doch immer relativen *ὅταν μεθυσθῶσι* zu quälen, um die Gesellschaft, in der Jesus war, von dem Vorwurfe der eigentlichen Trunkenheit zu befreyen.

V. 11. Merkwürdiger Weise endet mit der Verwunderung des Speisemeisters die Erzählung. Der Eindruck auf die Gäste wird gar nicht bemerkt, sondern nur der Erfolg bey den Jüngern. Mit diesem Wunder in Kana machte Jesus den Anfang seiner *σημεῖα* überhaupt [2]). Dieß sagen die Worte; nicht, wie Dr. Paulus meint, daß es das erste von den in Kana verrichteten gewesen sey. Denn obwohl 4, 46 ff. ein zweytes zu Kana erzählt

1) S. Stuckii Antiquit. conviv. lib. 3. cap. 11. p. 533., wo eben nur unsre Stelle angeführt wird. Wetstein führt jedoch an: Martial. 1, 26. Plin. H. N. 14, 14., und eine Stelle aus Cassius Jatrosophista, der die Sitte der Alten wunderlich genug so erklärt, *διατί οἱ μεθύσοι φαῦλον οἶνον ἡδέως πίνουσι; ὅτι οἱ πολυπότοι ἀδρόποροί εἰσιν. Διὰ μεγάλων οὖν πόρων ὁ λεπτὸς κάλλιστος οἶνος χωρὶς ἀντιλήψεως ἀνατρέχει, ὁ δὲ φαῦλος παχὺς ὢν ἵσταται καὶ μένει, καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ ἡδονὴν τότε δοκεῖ παρέχειν.* Aber höchstens die Stelle des Plinius kann hier in Betracht kommen, wo von Cato erzählt wird, er habe, als er nach Spanien geschifft sey, gesagt: non aliud vinum bibi, quam remiges: in tantum dissimilis istis, qui etiam convivis alia, quam sibimet ipsis, ministrant, aut procedente mensa subjiciunt. Aber dieß scheint doch eben nur eine Ausnahme gewesen zu seyn.

2) *Τὴν* vor *ἀρχὴν* lassen AB 1. und Orig. weg. Hiernach Lachmann. Schon wegen der scheinbaren Unregelmäßigkeit verdient die Auslassung den Vorzug. Aber es scheint mir, daß Joh. das Demonstrativum als Subjectbegriff gedacht hat, und das Substantiv als Prädicat. In diesem Falle ist's Regel, daß der Artikel fehlt, vergl. Winers Grammat. S. 104. und Kühners Grammat. Bd. 2. S. 133. Dieß Wunder machte Jesus zum Anfang der Wunder. Steht der Artikel, dann so: Einen solchen oder diesen Wunderanfang machte Jesus.

wird, so theilt sich doch dieses gewissermaßen zwischen Kana und Kapernaum, und Joh. nimmt selbst 4, 54. das δεύτερον σημεῖον in einer weiteren Beziehung, indem er ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν hinzufügt. Unter den σημείοις versteht Joh. bestimmt Zeichen, Offenbarungen, Machtwerke (δυνάμεις) der göttlichen δόξα Jesu. Der Begriff der δόξα ist von Joh. 1, 14. so bestimmt gefaßt, daß ganz unmöglich ist, mit Dr. Paulus darunter die Vortrefflichkeit oder Vorzüglichkeit überhaupt, oder die freye Humanität Jesu insbesondere, wonach er auch Scherz verstand, zu verstehen, wiewohl diejenigen auch Unrecht haben, welche die δόξα schlechthin auf die Wunderkraft als solche beziehen. Das σημεῖον macht auf die Jünger den Eindruck, daß sie jetzt erst bestimmt an den Sohn Gottes, den Messias, glauben, oder, da sie doch damit schon angefangen hatten, und bereits als Jünger erscheinen 1, 35 ff., in dem angefangenen Glauben an seine Messiaswürde gestärkt wurden.

Man kann nicht leugnen, daß diese Wunderhandlung zu denen gehört, bey denen auch der gläubigste Verstand bedeutende Schwierigkeiten findet, wie er sie sich im Zusammenhange mit den übrigen Wundern Jesu denken soll.

Die Wunder Jesu haben ihrem Wesen nach theils eine gewisse Analogie mit dem Natürlichen, theils einen würdig entsprechenden ethischen Zweck und eine angemessene Veranlassung. Eben hierin liegt ihr kanonischer Charakter und der innere Grund ihrer Glaubwürdigkeit. Es ist unsere Pflicht, bey jedem einzelnen Wunder zu fragen, ob und in wiefern es diesem apologetisch allein zu rechtfertigenden Begriffe [1]) entspricht.

---

1) Selbst der neueste Vertheidiger des absoluten Wunders, Dr. J. Müller, de miraculorum J. Chr. natura et necessitate P. I. 1839. 4., gesteht doch am Ende eine höhere Natürlichkeit und Zweckmäßigkeit zu, daß das miraculum apertum sey a parte superioris ordinis. Vergl. m. Anzeige in d. G. G. A. 1839. St. 201 - 203.

Wenn Jesus z. B. Kranke heilt, Todte erweckt, so hat selbst die letzte Art des Wunders ein entsprechendes Analogon im Natürlichen und wird dadurch denkbar. Aber wenn er Wasser in Wein verwandelt, was für ein Analogon im Natürlichen bietet sich dar? Augustin sagt: Ipse fecit vinum in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus. Sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere domini, sic et quod nubes fundunt in vinum convertitur ejusdem opere domini. Illud autem non miramur, quia omni anno fit; assiduitate amisit admirationem [1]). Dieß ist allerdings eine Analogie, aber man kann doch dem Dr. Strauß [2]) nicht ableugnen, daß sie sehr unvollkommen ist, da man sich genöthigt sieht, einen beschleunigten Natur- und Kunstproceß zugleich anzunehmen, bey der größten Unvollständigkeit der natürlichen Elemente und Bedingungen, wodurch das Natürliche in dem Wunder für uns ein Minimum wird. Dr. Neander [3]) weist auf die Analogie der Mineralquellen hin, in denen durch Naturprocesse die Kraft des Wassers potenzirt wird. Aber auf diese Weise wird doch nur das Schema von verborgenen schöpferischen Kräften und Processen der Natur gewonnen, wodurch wir das Factum eines solchen Wunders trotz der Unbegreiflichkeit als einen schöpferischen Akt in den Tiefen der Natur und des Geistes zu rechtfertigen vermögen. Weiter möchten wir auf diesem Wege wohl schwerlich kommen.

Es stört mich nicht, daß Jesus den Ernst des Wunders in die Heiterkeit einer Hochzeitsgesellschaft mischt. Dem Charakter des Herrn ist es angemessen, den Ernst des Lebens mit seiner Heiterkeit zu verknüpfen und diese durch jenen zu heiligen. Das aber befremdet, daß ein

1) Eben so Chrysostomus Hom. 22. zu V. 7. und Ammonius in der Catene.

2) S. Leben Jesu Bd. 2. S. 235 ff.

3) Leb. J. S. 373. 3te Aufl.

ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen, wenn auch nicht gerade verschwenderischen Leben, die auch anderweitig beseitigt werden konnte, dazu dient, seine Herrlichkeit zu offenbaren. So scheint die würdig entsprechende Veranlassung zu fehlen. — Aber scheint sie nicht auch Matth. 17, 29 ff. in dem Wunder mit dem Stater im Munde des Fisches, und fast auch bey dem Wandeln Jesu auf dem See Genezareth Joh. 6, 16 ff. zu fehlen? Selbst die Verwünschung des Feigenbaumes (Mark. 11, 11 ff.) hat etwas Befremdendes, wenn hier nicht eine symbolische Bedeutung angenommen wird. In unserer Stelle bin ich aber nicht im Stande, etwas Symbolisches zu finden. Oder sollte Olshausen Recht haben, wenn er meint, dieß Wunder der Heiterkeit habe eine symbolische Beziehung darauf, den Contrast zwischen dem strengen Bußernste des Täufers und der heiteren Freude Christi zu vermitteln? Dieß ist offenbar zu weit hergeholt und liegt zu wenig im Ton der Erzählung.

Es fehlt unsrem Wunder zwar nicht an einer entsprechenden, dem Reiche Gottes unmittelbar angehörenden Wirkung. Der Glaube seiner Jünger wird dadurch gestärkt. Aber hat das Wunder, von dem doch alle hörten, nicht gleichen Eindruck auf alle Gäste gemacht? Man kann sagen, Johannes, wie er z. B. 6, 22 ff. die Wirkung des Wunders gar nicht angebe, so gebe er hier die volle Wirkung nicht an, und hebe wegen 1, 52. nur die Beziehung des Wunders auf die Jünger hervor. Es wäre wenigstens sehr übereilt und somit unrichtig, daraus schließen zu wollen, daß außer den Jüngern Niemand von der Gesellschaft an ein Wunder gedacht habe, und das Factum deßhalb überhaupt verdächtig sey.

Ich bekenne aber offen, daß alle von mir angeregten Bedenklichkeiten mich nicht bestimmen können, die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Zweifel zu ziehen, weil mir das Zeugniß des Johannes, so lange die Authentie seines

Evangeliums feststeht, auch ohne die Beystimmung der Synoptiker, zu mächtig ist. Jeder Versuch, aus dem Wunder irgendwie eine natürliche und gewöhnliche Geschichte zu machen, scheitert an der Bestimmtheit der Worte, an dem Zusammenhange und Ernste der Erzählung [1]). Eben so wenig kann ich dem neueren Geschmack huldigen, unsere Wundererzählung aus einer mißverstandenen Parabel über die anfangs unscheinbare, wasserartige und doch am Ende weinkräftige Wirksamkeit Jesu, die je länger je mehr sich wunderbar enthüllen werde, ganz entgegengesetzt der sprüchwörtlichen Rede des Speisemeisters V. 10., der eigentlichen Pointe der Erzählung, zu erklären [2]), oder sie als einen analogen altteſt. Erzählungen, wie 2 Mos. 14, 23 ff. 7, 17 ff. 2 KK. 2, 19. oder gar Griechischen Mythen, wie der Verwandlung des Wassers in Wein durch Bachus nachgebildeten Mythus aufzufassen [3]). Beyde Arten der Verständigung haben, abgesehen von den allgemeinen Principien in der Behandlung der neuteſt. Geschichte, weder im Einzelnen, noch im Tone des Ganzen der Erzählung, irgend einen erweislichen Anknüpfungspunct. Für einen Mythus hat die Erzählung zu viel historische Enthaltsamkeit, und zu wenig Idealisches und Symbolisches. Die Aehnlichkeit des Griech. Mythus hätte eher abschrecken, und die altteſt. Vorbilder eher auf etwas Anderes führen müssen. Liegt nicht irgend ein historisches Factum zum Grunde, so ist die Entstehung der Erzählung unbegreiflich. Eine Parabel

1) S. Heubner: Miraculorum ab Evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica, asserta contra eos, qui e naturae causis illa deducere conantur et ab ipsis scriptoribus sacris deducta esse affirmant. Wittenb. 1807. p. 13 sq. und Flatt: Ueber das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein Joh. 2, 2 ff. in Süßkinds Magazin St. 14. S. 73 ff., wo die verschiedenen Versuche der natürlichen Erklärung angegeben und beurtheilt werden. Vergl. außerdem wegen der Litteratur Hase's Leben Jesu S. 67.

2) S. Weiße a. a. O. B. 2. S. 200 ff.

3) S. Strauß a. a. O. S. 249 ff.

der Art aber, wie sie sich Weiße denkt, würden die Apostel und evangelischen Erzähler so gut verstanden haben, wie wir, vergl. Matth. 9, 15 f.

So muß ich auch nach den neuesten Verhandlungen [1]) erklären, daß in Betreff dieser und ähnlicher Wundererzählungen, wo die Analogie des Natürlichen so sehr zurücktritt, die hermeneutische Theorie schwankend und im Streite bleibt, wenn auch die dogmatische längst abgeschlossen wäre. Nur das scheint mir festzustehen, daß wir unter den Wundern im Leben Jesu gehörig unterscheiden, und die Abstufungen des Natürlichen und streng Wunderbaren darin nicht unbeachtet lassen dürfen. Bey diesem und ähnlichen Wundern werden dem aufmerksamen, gläubigen Leser Fragen und Bedenklichkeiten immer wieder kehren, bis es Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des Christlichen Denkens und Lebens die Lösung solcher Räthsel aus der Natur und Geschichte zu allgemeiner Befriedigung herbeyzuführen.

V. 12. Kapernaum lag am See, Kana dagegen südwestlich in einer höheren Gegend, daher *κατέβη*. Die chronol. Angabe *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν* [2]) *οὐ πολλὰς ἡμέρας* ist zwar unbestimmter, als die bisherigen, aber man sieht doch auch darin das Streben des Evangelisten, die Zeitverhältnisse genauer anzugeben. Das nahe Osterfest gestattete der Familie und der Jüngerschaft keinen längeren Aufenthalt. War die Familie vielleicht schon auf dem Festzuge, und nahm die Hochzeit mit? Wie kommen sie sonst alle nach Kapernaum? — An dieser Stelle wenigstens ist kein Grund, die *ἀδελφοὶ* nicht für Brüder im engeren Sinne zu halten. Die Parallelisirung dieses Aufenthaltes in Kapernaum mit dem von Luk. 4, 23. angedeuteten, hat

---

1) Vergl. zu den bisher genannten Krabbe Vorlesung. über das Leben Jesu S. 189 ff.

2) Dieß ist die innerlich wahrscheinlichere und durch die Auctoritäten am meisten empfohlene Lesart. Origenes hat, so oft er genau citirt, *ἔμειναν*.

viel für sich, aber keine Sicherheit, um weitere chronologische Ausgleichungen zwischen Joh. und den synoptischen Evangelisten darauf zu bauen.

II, 13. — 22.

Die Messianische Tempelreinigung am Paschafeste.

V. 13. und 14. *Καὶ* V. 13. drückt nach Hebr. Art eben nur die Aufeinanderfolge der beyden Zeitmomente V. 12. und 13. aus. Obwohl in der Nähe des Paschas der Grund liegt, warum die Gesellschaft nicht länger in Kapernaum verweilte, so bezeichnet doch *καὶ* weder ein Causal- noch ein Erklärungsverhältniß der Sätze. Johannes knüpft die Austreibung unmittelbar an die Ankunft Jesu an. Wenn man deßhalb vermuthet, Jesus habe bey seinem ersten Auftreten in Jerusalem vor allem den Tempel gereinigt, so ist die synoptische Parallele Matth. 21, 12 ff. Mark. 11, 15 ff. Luk. 19, 45 ff. dieser Vermuthung sehr günstig, wiewohl dort das chronologische Verhältniß im Allgemeinen ein anderes ist. Die Handlung selbst hat etwas, wodurch sie sich eignet, aller andern Messianischen Thätigkeit im Tempel voranzugehen. Sie kündigt einen Reformator in einem besondern Style an und erregt die Aufmerksamkeit auf eine so einschneidende Weise, daß den Juden nicht möglich war, ihn unbeachtet zu lassen. Ich finde darin nichts der Weisheit und Besonnenheit Jesu Widersprechendes.

Unter *ἱερὸν* ist zunächst der Tempel im Allgemeinen zu verstehen. Der bestimmte Ort aber ist der Vorhof der Heiden *τὸ ἔξωθεν ἱερὸν*, die äußerste Umgebung des Tempels (*ναός*). Hier war der sogenannte Tempelmarkt [1])

1) Vergl. Lightfoot zu Matth. 21, 12., der aus Hieros. Jom. tobb. fol. 61, 3. folgendes anführt: Veniens quadam die Bava ben Buta in atrium, vacuum pecoribus illud reperit. — — Accersivit ter mille oves ex ovibus Kedar, et post examen, an absque labe essent, eas induxit in montem domus הר הבית, d. i. der Vorhof der Heiden.

mit seinen verschiedenen חֲנֻיוֹת (Buden). Leider haben wir über diesen Tempelmarkt überhaupt kein älteres, deutlicheres Zeugniß, als unsere Stelle. Im alten Testamente finden wir keine Spur davon. Erst seit dem Exile scheint er entstanden zu seyn, vielleicht anfangs nur, um den auswärtigen, besonders ausländischen Besuchern des Festes das Anschaffen geeigneter Opferthiere [1]) zu erleichtern, ja überhaupt möglich zu machen. Daher die Verkäufer von Ochsen, Schafen und Tauben. Auch Salz und Mehl zu den Opfern wurde verkauft. Wozu die Wechsler mit ihren τραπέζαις (Geldtischen) [2]), (κερματισταὶ oder κολλυβισταί)? Wahrscheinlich wegen der Tempelsteuer. Diese Abgabe war uralt, Exod. 31, 13 ff. Aber erst seit dem Exile, wo überhaupt erst geprägtes Geld üblich wurde, scheint, weil man die im bürgerlichen Verkehr geltenden, ausländischen (Griech. und Röm.) Münzen nach dem Buchstaben des Gesetzes Exod. 31, 13 ff. im Tempel nicht annahm, sondern fortwährend den heiligen Seckel verlangte, das Wechselgeschäft bey der Entrichtung der Abgabe entstanden zu seyn. Besonders für die auswärtigen Juden war es eine große Erleichterung, den heiligen Seckel im Tempel selbst einwechseln zu können. Nach Matth. 17, 24 ff. scheint, daß die Abgabe auch außer Jerusalem eingefordert

---

1) S. die vor. Anmerk.

2) Euthymius: κερματισταὶ δὲ οἱ καταλλάκται, οὓς ὁ Ματθαῖος κολλυβιστὰς ὠνόμασεν, (aber auch Joh. hat dieß Wort V. 15.,) ὥσπερ δὲ κόλλυβος ὁ ὀβολὸς οὕτω καὶ κέρμα, ἡ σωρεία τῶν τε ὀβολῶν καὶ τῶν καταλλασσομένων λεπτῶν. Κέρμα, der Singular wie hier, gehört der späteren Sprache an. Die Attiker gebrauchten nach Pollux IX, 87. regelmäßig den Plural. Daher haben auch die Codices KL und Origenes τὰ κέρματα in unsrer Stelle. — Theophylakt bemerkt: κολλυβισταὶ δὲ εἰσὶν οἱ τὰ λεπτὰ νομίσματα πωλοῦντες ἤτοι τοὺς νούμμους· κόλλυβος γὰρ λέγεται τὸ λεπτὸν νόμισμα παρ' Ἕλλησι, ὃ Ῥωμαῖοι νοῦμμον ὀνομάζουσι. Κέρμα ist nach der Etymologie und dem Sprachgebrauche die Scheidemünze; κόλλυβος scheint ursprünglich dasselbe zu bedeuten, nachher aber besonders von dem Agio gebraucht zu seyn.

und bezahlt werden konnte [1]). Aber das Regelmäßige war wohl, sie in Jerusalem, bey dem Tempel selbst zu entrichten [2]). Nach späteren Notizen war der gewöhnliche Zahlungstermin von dem 15ten bis zu dem 25sten des Monats Adar (März) [3]). Indeß scheinen besonders die Auswärtigen auch erst am Pascha (im April) bezahlt zu haben. So erklärt sich, wie gerade am Pascha der Vorhof der Heiden mit Wechseltischen besetzt ist.

Ob der Tempelmarkt ursprünglich nur in der Nähe des Tempels gewesen, und sich erst nach und nach in den Vorhof der Heiden hereingezogen hatte, weiß man nicht. So wie er jetzt war, muß darin eine unwürdige Vermischung des Gottesdienstlichen und Weltlichen gelegen haben. Besonders scheint das Wechselgeschäft mit dem unvermeidlichen Wucher im Tempel Christo anstößig gewesen zu seyn. Man will Spuren haben, daß die Priester und Leviten sich bey dem Markte einen besonderen Gewinn zu machen suchten [4]). Störte nun außerdem vielleicht das

---

1) Nach Tract. Schekalim Cap. 1. §. 3. wurden die Tische der Einnehmer des Seckels am 15. Adar in der Provinz מדינה aufgeschlagen und am 25sten d. M. im Tempel, f. 2, 1.

2) S. Joseph. Archaeol. 18, 9. 1.

3) S. Tract. Schekalim (Mischna II. 4.). Die Hauptschrift darüber ist Schekalim tr. talm. de modo annuaque consuetudine, siclum mense Adar offerendi, de nummulariorum officio, collybo, aerarii sacri reditibus, expensis etc. lat. et perpetuo commentario illustr. a. Joan. Wulfero. Norimb. 1680. 4. Vergl. auch Jo. Henr. Othonis Lexicon rabbinico - philologicum. ed. Just. Fr. Zachariae. Altonae et Kiloniae 1757. 8. p. I - LIV. Damit aber ist zu vergl. Paulus Commentar zu Matth. 17, 24 ff. und 21, 12 ff. Beachtenswerth ist, daß κόλλυβος auch in die Rabbinische Sprache aufgenommen ist קלבון s. Tract. Schek. 1, 6. u. a. Es wird hier so seltsam gebraucht, daß man, um sich zurecht zu finden, dankbar die Bemerkung von Maimonides annimmt: Quandoquidem unusquisque opus habeat hemisiclo, ille qui illum solvere cogitat, adit trapezitam et permutat unum siclum in duos dimidios et dat ipsi aliquid superabundans super siclum (Agio) i. e. pro labore permutationis, et illud superabundans vocatur collybus.

4) S. Paulus Commentar 3. S. 108 ff.

Geräusch die Andacht in den nahen Vorhöfen, so lag es gewiß in dem Messianischen Berufe Jesu, sich dem Unwesen zu widersetzen.

V. 15. 16. Die Handlung hat den Charakter der Heftigkeit und Gewalt. Mit einer Strickpeitsche treibt er die Thiere hinaus sammt ihren Verkäufern, das Wechselgeld schüttet er aus, indem er die Tische, worauf es lag, umstieß. Vielleicht ist er gegen die Taubenverkäufer, welche vorzugsweise den Armen dienten, etwas milder. Um seiner Handlung auch das deutende Wort zu geben, sagt er: Macht das Haus meines Vaters (den Tempel Ps. 69, 10. Es. 56, 7.) nicht zu einem Kaufhause! Wie die Jünger V. 17. darin eine Handlung des heftigsten Eifers finden, so ist es auch vergebens, durch allerley Milderungsversuche an den Ausdrücken der Erzählung die Handlung selbst zu mildern, ein Bestreben, welches aus einer einseitigen Auffassung der Milde Jesu hervorgegangen ist. Jesus handelt hier im Messianischen Berufe. Nach Maleachi 3, 1 – 3. erwartete man von dem Messias eine Reinigung des Tempels und des Cultus. Es war in der Ordnung, daß die Messianische Reform damit anfing, den augenscheinlichsten Mißbrauch zu heben. Erinnerte die That überhaupt an Maleachi 3, 1 ff., so lag in dieser Beziehung zugleich eine Rechtfertigung des heiligen Zornes und der schnellen Gewalt, womit Jesus verfuhr. Zugleich erschien die That als ein σημεῖον, nemlich als ein Merkzeichen, daß der Messias erschienen sey, s. V. 17. — Jahrhundertlangen Mißbrauch hebt der Gewaltige! — Die Leute, welche seine reformatorische Gewalt zunächst erfahren, scheinen sich nicht zu widersetzen. Darin finden die Alten ein Wunder; ohne ein solches sey die That nicht zu begreifen und das Anstößige der Gewaltthat nicht zu entfernen [1]). Aber kein

1) Origenes hält das Wunder für größer, als das auf der Hochzeit zu Kana, ja für ganz unmöglich, bey dem Buchstaben der Geschichte zu bleiben, Tom. 10. §. 16. Hieronymus zu Matth.

Unbefangener kann darin etwas Wunderbares finden. Das Urplötzliche, was die That Jesu zu haben scheint, schreckt und entwaffnet, mehr noch das Recht, was auf seiner Seite ist. Neuere [1]) haben die rechtliche Seite der That hervorgehoben, und, um sie zu erklären, sich auf das sogenannte Recht der Zeloten berufen. Aber als Recht wenigstens läßt sich der sogenannte Zelotismus auch aus Numer. 25, 11. nicht erweisen. Nur dieß läßt sich aus allem, was in der Israelit. Geschichte und den Schriften der Rabbinen darauf bezogen werden kann [2]), abnehmen, daß in dem Israelitischen Gemeinwesen der reformatorische Beruf, wenn er wirklich vorhanden war, höher stand, als das äußere Recht. Wo dieses geistlos geworden ist und in Unrecht verkehrt, da tritt das höhere Recht der göttlichen Wahrheit und Ordnung ein und begründet neue rechtliche Verhältnisse. Die Jünger selbst erklären sich V. 17. die That aus dem heiligen Eifer, aber sie setzen dabey den besondern reformatorischen Beruf des Messias voraus. Die Juden dagegen, welche den Messianischen Beruf nicht voraussetzen, fragen V. 18. nach der Legitimation zu einer solchen reformatorischen Handlung.

V. 17. Die Jünger scheinen sich gleich damahls aus Ps. 69, 10. die auffallende Handlung ihres Meisters erklärt zu haben. Wenn erst später, würde dieß Joh., etwa wie V. 22., bemerkt haben.

Der Psalm, dessen besondere historische Situation und Beziehungen nicht mehr klar erkannt werden können, ist das Gebet eines Frommen in der Gefangenschaft, der sich

---

21. erdichtet sich ein wunderbares, syderisches Strahlenfeuer in den Augen Jesu, um, wie er sagt, zu erklären, quae infinitus non fecisset exercitus. Aehnlich, nur nicht so stark, noch Lampe zu d. St.

1) So Seldenus, de jure nat. et gent. IV, 6.

2) S. darüber gegen Selden Saldeni Otium theol. IV. exercit. 1. §. 24.

wegen seines brennenden, verzehrenden Eifers für Jehova und sein Haus von den Feinden seines Volkes verhöhnt und verspottet fühlt. Das neue Testament enthält vielfache Messianische Anwendung des Psalmes, der, wiewohl er keine bewußte Weissagung auf den Messias ist, doch mancherley Typen auf denselben und die Messianische Zeit darzubieten schien, s. 15, 25. 19, 28 – 30. (Röm. 15, 3. 11, 9. AG. 1, 20.). Diese typische Beziehung auf den Messias mag, wie auch unsere Stelle andeutet, zur Zeit Jesu nicht ungewöhnlich gewesen seyn.

Statt der gewöhnlichen Lesart *κατέφαγε* empfehlen die ältesten und bedeutendsten Zeugen bey Griesbach *καταφάγεται*. Jene Lesart scheint durch Conformation des Joh. Textes mit der Alexandr. Uebersetzung entstanden zu seyn, vielleicht auch daraus, daß man das *ἐμνήσθησαν* als eine spätere Erinnerung der Jünger ansah. Die Form *φάγεται* findet sich auch Jak. 5, 3. Apok. 17, 16. [1]).

Nicht die Folgen der That, die Gefahr, die daraus für den Erlöser entstand, am Ende gar der Tod — der Schluß des harten Kampfes, der mit dieser That in dem Johanneischen Evangelium beginnt, — sondern die That selbst, der heftige und in sofern verzehrende (aufreibende) Eifer ist es, was die Jünger in jener Stelle vorbedeutet finden. Richtig schon Euthymius: *καταφάγεται — ἀντὶ τοῦ σφόδρα περιλαβεῖ, καταφλέξει* [2]).

V. 18. Von einer eigentlichen Antwort kann hier weder in Beziehung auf V. 17. noch auf V. 16. die Rede seyn. Aber *ἀποκρίνομαι* wird zuweilen im N. T. so ge-

---

1) Vergl. Winers Grammatik. S. 84.

2) Das אֵכֶל bezeichnet die auch nach Außen zerstörende Kraft, z. B. des Feuers Deut. 4, 24., des Schwertes 2 Sam. 2, 26., des Zornes Ps. 79, 5. 7. Hier aber ist nicht die nach Außen hin zerstörende, sondern innerlich verzehrende Kraft, d. h. eben die innere Heftigkeit des Eifers gemeint. So gebrauchen auch die Griechen ihr *ἐσθίειν* und die Lat. ihr edere, s. Lampe zu d. St.

braucht, daß keine Frage, nicht einmahl eine Rede vorhergeht, worauf es irgendwie als ein Antworten bezogen werden könnte, z. B. Matth. 11, 25. Joh. 5, 17. Der classische Sprachgebrauch bietet nichts Aehnliches dar. Ganz entsprechend aber wird das Hebr. עָנָה so gebraucht, daß es das Anheben der Rede oder Wort nehmen überhaupt und schlechthin bezeichnet, vergl. Hiob 3, 2. (LXX λέγων) Jes. 14, 10. Zach. 1, 10. 3, 4. 4, 12. (LXX ἐπηρώτησα) Hohelied 2, 10. [1]). Unstreitig liegt der Hebräische Sprachgebrauch, durch die Alexandr. Uebersetzung vermittelt, im N. T. zum Grunde. Es scheint unmöglich, hier, 5, 17. Matth. 11, 25. durch Ergänzung irgend einer ausgelassenen Frage den strengen Begriff des Antwortens fest zu halten. Aber niemahls steht doch ἀποκρίνομαι im N. T., ohne daß die Rede durch irgend ein Voraufgegangenes veranlaßt oder bedingt wäre. So entsteht der allgemeinere Begriff einer durch eine Rede mit oder ohne Frage, oder eine That und Begebenheit irgendwie veranlaßten Rede. Matth. 11, 25 ff. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν sind es die traurigen Erfahrungen von dem Unglauben der Leute 11, 16 ff. 20 ff., welche dem Erlöser Veranlassung geben, nicht zu klagen, sondern Gott dafür zu danken, daß seine Lehre den Weisen und Verständigen dieser Welt verborgen sey u. s. w. Dieser Zusammenhang ist schwierig, aber Lukas 10, 21 ff. (ohne ἀποκριθεὶς) erzählt begreiflicher und wohl auch richtiger, daß die unmittelbare Veranlassung jener Rede eine freudige gewesen sey, nemlich die Rückkehr der siebenzig Jünger. Auf jeden Fall deutet ἀποκριθεὶς im Matth. auf eine in dem besonderen Moment (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, Matth., ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ Luk.) liegende bestimmte Veranlassung hin. Joh. 5, 17. enthält

1) In allen übrigen Stellen, wobey im Texte nichts bemerkt ist, hat die Alexandr. Uebersetzung ἀποκρίνομαι.

V. 16. die bestimmte Veranlassung zur Erklärung Jesu V. 17. In unsrer Stelle ist der Zusammenhang dieser: Die gewaltsame That Jesu (V. 15. 16.) konnte von den Juden (den Vorstehern des Tempels, den Vornehmen des Volkes) nicht unbesprochen bleiben, so werden sie dadurch veranlaßt (ἀπεκρίθησαν) ihn zu fragen: Was für ein (legitimirendes) Zeichen (אוֹת) weist Du uns auf (δεικνύεις) in Beziehung darauf, daß Du (so Gewaltsames) thuest? Ὅτι ist hier, wie 9, 17. 11, 47. Matth. 16, 8. Mark. 8, 17., explicativ gebraucht, Ausdruck der Beziehung worauf.

Unter dem verlangten σημεῖον kann nach V. 19. 22. und den damahligen Zeitvorstellungen (vergl. 6, 30. Matth. 12, 38. u. a.) nur ein Wunder verstanden werden. Einem Propheten, besonders dem Messias, räumen sie das Recht zu einer so ungewöhnlichen That des Eifers ein, aber der außerordentliche Beruf muß auf eine außerordentliche Weise, durch ein σημεῖον, legitimirt werden.

V. 19. Die Antwort Jesu ist nicht ohne ein gewisses Pathos, ein Reflex der That V. 15. 16. Er will ihnen ein Zeichen geben, aber in seinem Sinne. Brechet diesen Tempel ab, τὸν ναὸν τοῦτον, sagt er, und in dreyen Tagen werde ich ihn wieder aufrichten [1]).

Der Text enthält eine zwiefache Auslegung dieser kurzen, dunklen Rede. Die Juden verstanden sie wörtlich V. 20., aber Johannes erklärt dieß für falsch. Er selbst verstand sie mit den übrigen Jüngern späterhin, nach der Auferstehung Jesu, von der Auferstehung V. 21. 22.

Darin dem Johannes Recht zu geben, daß die Juden Jesum falsch verstanden, wird nicht schwer. Etwas so Abentheuerliches, so Zweck- und Geistloses, wie das, was die Juden verstehen, wer kann das Jesu zumuthen? Ob

1) Ueber den Gebrauch des λύειν von dem Niederreissen eines Gebäudes, und des ἐγείρειν von dem Aufbauen, im classischen Sprachgebrauch, s. Kypke observatt. und Wetstein zu d. St.

aber Johannes selbst ihn recht verstand, wenn er V. 21. sagt, mit dem ναὸν τοῦτον habe Jesus den Tempel seines Leibes gemeint?

Das Mißverständniß der Juden wäre nicht möglich gewesen, wenn Jesus nicht irgendwie auf das Tempelhaus hingewiesen hätte. Aber der buchstäbliche Sinn der Worte scheint selbst den Juden so abentheuerlich, daß sie ein solches Wunder für unmöglich halten, V. 20. Nicht zu gedenken, daß ihnen ein Niederreissen des Tempels nicht von Weitem in den Sinn kam, vergleichen sie nur, um den Unsinn fühlbar zu machen, die drey Tage, in denen Jesus den Tempel wieder aufrichten will, mit den sechs und vierzig Jahren seines Aufbaues [1]). Sie meinen mit dem ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος offenbar den Tempelbau des Herodes, den Umbau des von Serubabel nach dem Exile erbaueten Tempels, und rechnen die 46 Jahre von dem Anfang des Baues im 18ten (oder 15ten) Jahre der Regierung des Herodes mit den Unterbrechungen. Vollendet wurde der Bau erst unter Herodes Agrippa II., ἤδη δὲ τότε καὶ τὸ ἱερὸν ἐτετέλεστο, Joseph. Arch. 20, 9. 7. Aber wahrscheinlich war damahls der Hauptumbau des ναὸς vollendet [2]).

Johannes weiß, daß die Juden Jesum mißverstanden. Aber haben die Jünger die Rede damahls gar nicht verstanden? Oder wie verstanden diese ihn? Nach Mark. 14, 58., vergl. Matth. 26, 61. fehlte es vielleicht schon unter den Zuhörern nicht an solchen, welche das ὀξύμωρον

1) Bengel: Eo magis videntur sermonem Jesu ad literam accepisse, quia faber appellabatur. — Stupor saepe in malitia proficit. — Aber richtiger sagt Semler: Ego non invenio malitiam eorum, qui hic interrogabant.

2) Ueber die Hauptepochen des Baues siehe die Hauptstellen: Joseph. Archaeol. XV. 11. §. 1 - 6. B. Jud. 1, 21. 1. (Dort giebt er das 18te, hier das 15te Jahr der Regier. Herodes d. Gr. als Anfang des Baues an.) Archaeol. XIX, 7. 3. XX, 9. 7. Vergl. unter den älteren Schriften Lampe zu d. St., unter den neueren besonders Paulus Comment. zu u. St.

wenigstens einigermaßen zu deuten vermochten, wofern dort das hier Erzählte gemeint ist. Setzte Jesus die Unterredung fort, so kann diese wenigstens nicht unmittelbar dazu beygetragen haben, das kurze Wort zu erklären. Hätte Johannes daraus seine Deutung genommen, so würde er es irgendwie angedeutet, ja nach seiner Art nicht unterlassen haben, die Unterredung selbst mitzutheilen.

Nach Johannes kurzer Erklärung hat Jesus den Tempel seines Leibes gemeint. Also, muß man schließen, ist λύσατε von der Tödtung, ἐγερῶ von der Erweckung zu verstehen. Aber wie hat man sich dann insbesondere das schwierige λύσατε zu denken?

Indeß ist bey aller Dunkelheit die Johanneische Erklärung doch die älteste. Die Erklärung des Lieblingsjüngers, der zugegen war, scheint auch die authentische zu seyn. Auch ohne besonderes theologisches Interesse ist es natürlich, sie zu vertheidigen, was auch bis auf die neueste Zeit geschehen ist. Selbst die Socinianer, sonst wegen dogmatischer Scrupel geneigt, sie zu bestreiten, bemühen sich doch, sie zu vertheidigen. Aber der Vertheidigung bedurfte sie von jeher gegen Bedenklichkeiten, welche schon den Kirchenvätern nicht fremd sind.

Euthymius und Theophylakt halten für nothwendig, zu bemerken, daß λύσατε in Beziehung auf die Johanneische Deutung nicht als strenger Imperativ zu nehmen sey. Der erstere sagt: λύσατε δὲ εἶπεν, οὐ προτρέπων αὐτοὺς εἰς τὸν καθ' ἑαυτοῦ φόνον, ἀλλ' ὅπερ ἐγίνωσκεν, ὅτι δράσουσι, εἶπεν ἠθικῶς ἐν τοιούτῳ σχήματι λόγου: λύσατε δὲ, ἤτοι, καταστρέψατε εἰς γῆν, διαζεύξατε τῆς ψυχῆς, λύσατε τοῦ συνδέσμου! Dieß ist indessen das Geringste.

Wichtiger ist die Bedenklichkeit, welche Chrysostomus äußert: τίνος οὖν ἕνεκεν οὐκ ἔλυσεν τὸ αἴνιγμα καὶ εἶπεν, ὅτι οὐ περὶ τοῦ ναοῦ λέγω τοῦτο, ἀλλὰ περὶ τῆς σαρκὸς τῆς ἐμῆς; Aber wenn er antwortet: ὅτι

οὐκ ἂν τὸν λόγον ἐδέξαντο, so wird sich ohne nähere Erklärung wohl Niemand dabey beruhigen.

In der neueren Zeit sind die Einwürfe [1]) bedeutender geworden. Sie sind von der Art, daß ich trotz der scharfsinnigsten Vertheidigungen [2]) für unmöglich halte, die Johanneische Erklärung zu rechtfertigen. Die Hauptpuncte der Entscheidung sind folgende:

1. Der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον weist in dem Zusammenhange und unter den örtlichen Verhältnissen, unter denen er gesprochen wird, zunächst auf den Tempel hin. Hätte Jesus seinen Leib gemeint, so hätte er dieß etwa durch bestimmte Hinweisung auf denselben bemerklich machen müssen. Das hat er auch wahrscheinlich gethan, sagen die Vertheidiger der Joh. Erklärung. Aber würden dann die nächststehenden Juden nicht wenigstens so viel gemerkt haben, daß vom Tempel gar nicht die Rede sey? Ist ihre Antwort irgend authentisch, so bezeugt sie die natürliche Beziehung der Worte Jesu auf den sichtbaren Tempel. In dieser Hinsicht sind sie bessere Zeugen, als die auf jeden Fall erst später entstandene Deutung des

---

1) Besonders seit Forberg, Animadversiones in loca selecta N. T. Specim. 1. Jenae, 1797. 4., vergl. die Recens. in Schmidts Biblioth. für Kritik und Exegese d. N. T. Bd. 2. S. 334 ff., vorzüglich Henke, Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in evangelio suo et ipse interpres. 1798., wieder abgedruckt und erweitert in Pott. Sylloge Commentt. theologic. Vol. 1. p. 8 sqq. Gurlitt, Explicat. Ev. Joan. 2, 13. - 3, 13. Hamb. 1805. p. 7 sq. Paulus, im Commentar zu d. St., Bleek, Bemerkk. zu einzelnen Stellen des Evang. d. Joh. a. a. O. S. 442 ff.

2) Cramer, (Henr. Matth. Aug.) Specimen animadvers. in locum Joan. 2, 19 sq. S. V. Henkio dicatum. in Pott. Sylloge Vol. 1. p. 22 sqq. Storr in Flatts Magazin für christl. Dogm. und Moral St. 4. p. 198 ff. Süßkinds Bemerkk. in Beziehung auf die Frage, ob Jesus seine Auferstehung bestimmt vorhergesagt habe, in Flatts Magaz. St. 7. S. 212 ff. Flatt, Symbolae ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in Evang. Joan. Tubing. 1807. 4. P. 1. p. 1 sqq. Kuinöl, Tholuck, Olshausen, Meyer zu d. St. Kling, in d. theol. Stud. u. Kritik 1836. S. 127 ff.

Johannes, der eine bestimmte Hindeutung Jesu auf seinen Leib, wenn er denn irgend etwas gewußt hätte, zur Rechtfertigung seiner den Worten doch immer nur schwer ankommenden Auslegung nicht unerwähnt lassen konnte. Statt dessen giebt er V. 22. zu verstehen, daß erst das Factum der Auferstehung ihm und seinen Mitjüngern die Beziehung auf den Tempel des Leibes klar gemacht habe.

2. Es ist auffallend, daß Jesus, ohne irgend eine bestimmte Veranlassung im Gespräch, statt des einfachen Ausdrucks σῶμα den ungewöhnlichen ναὸς, und statt σῶμα μου, τὸν ναὸν τοῦτον gebraucht. Man könnte sagen, die ungewöhnliche Aufregung, vielleicht uns unbekannte Wendungen des Gespräches hätten den feyerlichen, poetischen Ausdruck herbeygeführt. Auch ist schon oft bemerkt worden, ναὸς für Leib sey nicht so ungewöhnlich, die Hebräer nennten nicht selten den Körper eine Wohnung oder ein Zelt, z. B. Jes. 38, 12. (דּוֹרִי Mein Zelt wird abgebrochen), und wie der Apostel Paulus den Leib geradezu bezeichne, als einen Tempel des inwohnenden heiligen Geistes, 1 Kor. 6, 19. [1]), so sage Philo, Gott habe aus dem reinsten Stoffe das Reinste genommen und daraus den Menschen (den menschl. Leib) gebildet, οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν, ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον [2]). Allein das Hebr., meine Hütte, mein Zelt, für Körper, ist doch ziemlich entfernt. Auch wie Philo und Paulus reden, ist zu verschieden von unsrer Stelle. Es ist unmittelbar verständlich, den Leib einen Tempel der vernünftigen Seele oder des inwohnenden heiligen Geistes zu nennen. Aber eben nur den Leib Christi ohne Weiteres einen Tempel Gottes zu nennen, ist schwer zu ertragen. Oder soll der inwohnende Logos,

1) 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16. gehört gar nicht hierher, denn da wird die Christl. Gemeinde ein Tempel Gottes genannt.

2) De opificio mundi §. 47. ed. Mangey 1, 33.

der eben Gott sey, in dem in ναὸς versteckten θεοῦ gedacht werden? Nicht einmahl dem Joh. möchte ich so etwas zumuthen, geschweige dem Herrn. Unmotivirt und unerwartet fällt der bildliche Ausdruck hier wie aus der Luft. Statt einer näheren genitivischen Bestimmung, macht das Demonstrativum τοῦτον, durch seine natürliche nächste Beziehung auf den Tempel, den alle sehen, das Verständniß fast unmöglich. Wie wesentlich irgend eine Genitivbestimmung bey ναὸς ist, scheint Joh. V. 21. selbst anzudeuten, indem er τοῦ σώματος, freylich als genitiv. appositiv. [1]) hinzufügt. Aber den Worten Jesu kommt auch nicht die geringste Hülfe der Art zu Gute.

3. Nach der Joh. Erklärung würde Christus sagen, daß er den zerstörten Tempel seines Leibes nach drey Tagen wieder aufrichten, also sich selbst erwecken werde. Dieß aber ist so sehr gegen die Schriftanalogie, wonach nicht er selbst, sondern die Allmacht des Vaters ihn erweckt [2]), daß Johannes selbst V. 22. nicht zu sagen wagt: Nachdem er sich nun selbst von den Todten erweckt hatte, sondern nach der Regel sagt: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Es handelt sich hier nicht von einem bloßen Ausdrucke, sondern von einem bestimmten Begriffe. Jesus hat als Messias die Macht, die Todten zu erwecken Joh. 5, 21 ff., er selber aber wird von den Todten erweckt durch Gott. Wo dieß nicht bestimmt durch ἐγερθῆναι ausgedrückt wird, steht auch bey Johannes wenigstens ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι 20, 9. Man kann freylich sagen, wenn der Begriff der Selbsterweckung Jesu der apostolischen Denkweise so völlig fremd gewesen wäre, wie denn Johannes dazu komme, die Worte Jesu so zu verstehen, ja sage nicht Jesus bey Johannes 10, 18. selbst: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen und Macht, es wieder zu nehmen (καὶ ἐξουσίαν

1) Ueber diesen Genit. appositiv. (ähnlich τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος Röm. 8, 25.) s. Winers Gramm. 335.

2) S. AG. 3, 15. 1 Kor. 6, 14. Kol. 2, 12. 13. u. a.

ἐχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν)? — Allein, Jesus kann in dieser Stelle mit den Worten: ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν (τὴν ψυχήν μου) eben so wenig sagen wollen, er erwecke sich selbst, als mit den Worten, ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, er habe die Macht, sich selber das Leben zu nehmen. Nur dieß meint er, daß, wie er sein Leben freywillig hingebe, er auch von Gott die Macht erhalten habe, es wieder zu empfangen, nicht sich selbst zu nehmen. Auf keinen Fall ist dieser Ausspruch mit der herrschenden Vorstellung der Schrift, daß Jesus von der Macht des Vaters erweckt wird, in Widerspruch. Man beruft sich auf 10, 30. und 5, 25. Aber die Machteinheit des Vaters und Sohnes und die göttliche Lebensfülle des letzteren gehören einer anderen Begriffssphäre an, die man mit der hier betreffenden nicht vermischen darf, was Joh. selbst auch nie thut. — Was aber den ersten Theil jenes Einwurfs betrifft, so scheue ich mich nicht zu erklären, daß, da Joh. die Rede Jesu nur im Allgemeinen deutet und auf das Einzelne im Ausdruck und Begriff gar nicht eingehet, ihm der Widerspruch zwischen dem Ausdruck ἐγερῶ αὐτὸν und seiner Deutung entgangen seyn kann, was bey allegorischer Deutung, und eine solche haben wir hier, ganz in der Ordnung ist.

4. Endlich aber, wie wenig zweckvoll und den Verhältnissen entsprechend erscheint die Rede Jesu nach der Joh. Auslegung?

Die Juden verlangen ein legitimirendes σημεῖον seines Berufes zu der gewaltsamen Reform im Tempel. Was sie auch sonst noch hinzugefügt haben mögen von heftigen Reden und Drohungen, auf keinen Fall haben sie etwas gethan, was Jesum zu der Vermuthung berechtigte, daß man ihn tödten wolle. Dieß würde Johannes bemerkt haben. Die Vertheidiger der Joh. Deutung halten für unstatthaft, λύσατε in einem auffordernden Sinne zu nehmen, und sind darin einverstanden, daß sich die

Worte nur auf die entferntere Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Todes Jesu durch die Hand seiner Feinde beziehen lassen. Ist die Joh. Deutung überhaupt richtig, so hat sie vielleicht Flatt[1]) am richtigsten so aufgefaßt und entwickelt: „Wenn Ihr Verächter des Heiligen in Eurer Verstocktheit und in Eurem Wahnsinn, die klarsten Beweise meiner Würde nicht anzuerkennen, so weit gegangen seyn werdet, diesen Tempel des heiligsten Gemüthes (?) zu zerstören, dann erst wird plötzlich etwas Unerhörtes geschehen, wodurch die Göttlichkeit meines Berufes in ihr vollstes Licht gestellt werden wird." Aber auch so erscheint die Rede Jesu zwecklos und den Verhältnissen widersprechend. Denn erstlich, lag weder in dem Betragen der Juden überhaupt, so weit wir es aus Johannes kennen, noch in ihrer besonderen Forderung V. 18. irgend ein Grund zu jener Anschuldigung, daß sie in ihrer Verachtung des Heiligen am Ende so weit gehen würden, ihn zu tödten. Er tritt ja eben erst öffentlich auf. Sie widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. Je mehr dieß nach bestehendem Rechte und von ihrem Standpuncte in Ordnung war, desto weniger konnte ihnen Jesus daraus einen solchen Vorwurf machen, daß er etwas weissagte, oder vor etwas warnte, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten. Zweytens, da Jesus auf die Forderung der Juden eingehet, wie konnte er ihnen ein Zeichen geben wollen, welches so hypothetisch und in weiter Ferne ihnen durchaus unverständlich seyn mußte, auch dann, wenn sie fähig und aufgelegt gewesen wären, seine Rede nicht buchstäblich zu verstehen? Wie oft auch Jesus in seinen Gesprächen mit den Juden eine überraschende Wendung nimmt, eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort giebt er

1) Symbolae ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in Ev. Joannis. P. 1. p. 5.

nirgends. Man beruft sich zwar auf Matth. 12, 37 - 42. Als die Pharisäer ein Zeichen von ihm haben wollten, schilt er sie wegen dieser verkehrten Zeichen- und Wundersucht, und erklärt ihnen, es werde ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden, als das des Jonas, welches der Referent Matth. V. 40. von der Auferstehung Jesu versteht. Aber der Fall ist ein ganz anderer. Jene fordern, nachdem sie so viel Zeichen und Wunder gesehen hatten, ohne allen Grund und Zweck noch ein besonderes Zeichen, hier aber hat die Forderung einen ganz natürlichen Grund. Dort scheint er das Zeichen für den Augenblick ganz verweigern zu wollen, hier nicht. Die Hinweisung auf das ferne Zeichen der Auferstehung ließe sich dort einigermaßen erklären, hier ist der Zusammenhang entschieden dagegen. Aber, — was das Wichtigste ist, — nach Luk. 11, 29 ff. spricht Jesus dort gar nicht von seiner Auferstehung, sondern er versteht unter dem σημεῖον Ἰωνᾶ das κήρυγμα Ἰωνᾶ, also die gegenwärtige Predigt des Evangeliums. Dieß halte ich für den authentischen Sinn. Und so wird jene Stelle eher eine Rechtfertigung, als eine Lösung für unsere Bedenklichkeit in dieser Stelle.

Wie aber ist nun, wenn weder Johannes noch die Juden Jesum richtig verstanden, das Wort zu verstehen?

Der Tempel wird für Jesum in dem Augenblicke Symbol, nicht seines Leibes, sondern des Jüdischen Gottesdienstes, ähnlich wie 4, 21. Dieß lag im Zusammenhange der Handlung. Wenn nun Jesus wörtlich sagt: Brechet diesen Tempel ab! so ist dieß weder eine Aufforderung noch ein Wunsch [1]), sondern höchstens könnte in Beziehung auf die eben gerügte Entweihung des heiligen Ortes, welche

1) So Henke a. a. O. p. 15. Dirnite vestrum hoc templum, utinamque jam sublatum esset hoc probrum et melioris disciplinae obstaculum! Allein Aufforderung wie Wunsch sind wider die allgemeinen historischen Verhältnisse der Stelle. So früh wenigstens konnte Jesus den Wunsch nicht äußern wollen.

Alle bisher geduldet, woran Alle bisher Theil genommen hatten, darin mittelbar, ein Vorwurf liegen, welcher zugleich Bedingung des Zeichens wird, welches Jesus ihnen geben will. So könnte folgender Zusammenhang der Rede gedacht werden: Wenn ihr so fortfahrt, den Tempel Gottes zu entweihen bis zur Zerstörung, so werde ich zum Zeichen meines reformatorischen Messiasberufs in drey Tagen den Tempel aufrichten, d. h. in kürzester Zeit den wahren [1]) Tempel Gottes, die neue messianische Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, vergl. 4, 23. Allein gegen diese Fassung spricht, daß nach Joh. 4, 21 ff. der Messianische Neubau auch ohne die damahlige Entweihung und die nachherige Zerstörung erfolgen sollte.

Es ist daher wohl richtiger, mit de Wette den imperativischen Vordersatz rein hypothetisch so zu fassen: Gesetzt, Ihr entweihetet nicht nur den Tempel, sondern brächt ihn, (statt ihn weiter zu bauen,) ganz ab, so habe ich die Macht, ihn in kürzester Zeit wieder aufzubauen, (geschweige das Unwesen im Tempel zu strafen.)

Diese Antwort war selbst in ihrer räthselhaften Art zweckvoll. Als Zeichen, gleichsam als Bürgen für seinen Beruf zu jener befremdlichen That stellt er in gnomischer Kürze und pathetischer Rede sein ganzes Messianisches Werk, welches ihm Gott befohlen, und womit er bereits angefangen hatte. Er hätte, wenn wir unsere Stelle in den Ton der verwandten 4, 21 – 24. übersetzen wollen, sagen können: Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, wo statt jenes Tempels sich ein neuer erhebt, der unsichtbare Tempel des göttlichen Reiches. So entspräche er der Forderung seiner Gegner, indem er sagen zu wollen scheint: Wie, Ihr fordert ein Zeichen, eine göttliche Beglaubigung? Hier ist sie, sie liegt in dem gesammten Messianischen

---

1) Johannes würde, wenn er auf diese Auslegung gekommen wäre, vielleicht gesagt haben, τὸν ἀληθινόν.

Werke, wodurch an die Stelle jenes ohnehin vielfach entweiheten Tempels ein neuer im Geiste und in der Wahrheit gesetzt werden soll. Die Rede ist, wenn auch nicht absichtlich, doch unter den vorhandenen Verhältnissen natürlich dunkel, verhüllt gleichsam in den möglichen Mißverstand der buchstäblichen Auffassung. Wer reif war, ihn zu fassen, für den war sein Wort unanstößig. Für die, welche V. 20. antworten, wäre der klare Sinn ein für den Augenblick zweckloser Reiz zur Verfolgung geworden. Die bildliche Rede bleibt ihnen als ein ὀξύμωρον, wie es Jesus besonders im Anfange seines Lehramtes liebt, verschlossen, und es ist begreiflich, daß Jesus für den Augenblick nichts thut, ihnen das Verständniß weiter zu eröffnen. Aber damit kann man die Joh. Deutung nicht entschuldigen wollen, welche einen Sinn giebt, der den Juden immer verschlossen bleiben mußte.

Für diese Erklärung, welche, so viel ich weiß, in der neueren Zeit zuerst Herder[1]) andeutete, der aber schon Origenes in seiner allegorischen Deutung der Stelle nahe war[2]), spricht noch besonders Folgendes:

Der Ausspruch Jesu machte einen tiefen Eindruck, wie die That, worauf er sich bezog. Die Juden hatten ihn wohl behalten, und verschiedentlich zu deuten gesucht. Als es in dem letzten Processe gegen Jesus darauf ankam, einen bestimmten Grund der Anklage auf den Tod zu haben, stellen sie Zeugen auf, die ihn hatten sagen hören nach Matth. 26, 61. *Δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ*

---

1) Christl. Schriften. Dritte Samml. V. Gottes Sohn der Welt Heiland nach Joh. Ev. S. 135. Dann besonders Henke a. a. O. Paulus, Bleek.

2) Tom. 10. §. 23 - 26. Er meinte, man könne unter dem σῶμα auch die Kirche verstehen nach 1 Kor. 12, 27. Aehnlich sagt Theodor in der Catene, es liege in dem Ausspruche Jesu auch dieß: *καὶ οὕτω ταῦτα μὲν τὰ πάλαι λυθήσεται καὶ καινή τις πολιτεία, ἥτις δὴ καὶ καινοῦ βίου, τοῦ μετὰ τὴν ἀνάστασιν κατευαγγελλομένου.*

θεοῦ, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν: nach Mark. 14, 58. Ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Unstreitig beziehen sich diese Aussagen auf den Ausspruch in unserer Stelle. Aber jene Zeugen waren falsche, ihre Aussagen nicht gleich. Falsch war ihr Zeugniß, weil Jesus gar nicht gesagt hatte, daß er den Tempel niederreissen wolle, ungleich, vielleicht weil die einen den Ausspruch faßten, wie Matthäus angiebt, die andern, wie Markus. Aber aus historischem Interesse scheue ich mich nicht, die Fassung oder vielmehr Deutung der falschen Zeugen bey Markus, wenn dieser authentisch berichtet, für wahrer zu halten, als die des Apostels. — AG. 6, 12 - 14. sagen die gegen Stephanus aufgestellten Zeugen: ἀκηκόαμεν — αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον (den Tempel) καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Offenbar ebenfalls eine Anspielung auf den Ausspruch Jesu in unsrer Stelle, woraus man zugleich sieht, wie mit der Aufhebung des Jüdischen Tempels die Aufhebung des Jüdischen Cultus zusammengedacht wurde.

Allein wir dürfen nicht verschweigen, was gegen diese Auslegung eingewendet worden ist. Die Haupteinwürfe sind folgende:

1. Storr[1]) bemerkt, daß αὐτόν, da es auf τὸν ναὸν τοῦτον zurückgehe, eben so, wie dieses, von der alttestam. Religionsverfassung verstanden werden müsse; wenn aber dann Jesus zu sagen scheine, er wolle die alttestam. πολιτεία, auch wenn sie zerstört wäre, wieder aufrichten, so sey das weder Gottes noch seinen Absichten gemäß gewesen. Allein wer kann nur zweifeln, daß es vollkommen zulässig ist, αὐτὸν durch ἐγερῶ bestimmt in

1) Flatts Magazin, St. 4. S. 199. Anmerk.

einem andern Sinne zu nehmen, als τὸν ναὸν τοῦτον? Nur der gemeinsame allgemeine Begriff des ναός bleibt in der zweyten Hälfte des Satzes, das Demonstrativum tritt ganz zurück. Gerade in solchen kurzen Sätzen, die etwas von ὀξύμωρον haben, ist eine solche Doppelsinnigkeit ganz in der Ordnung, vergl. Matth. 10, 30., wo das αὐτὴν in Beziehung auf ψυχὴ eben so steht.

2. Ἐν τρισὶν ἡμέραις, nach unserer Auslegung proverbielle Formel für in kurzer Zeit, komme, sagt man, in dieser Art gar nicht vor. Allerdings sind Hoseas 6, 2. und Luk. 13, 32., worauf man sich gewöhnlich beruft, nicht ganz entsprechend. Aber der Unterschied ist nicht sehr groß, und etwas Proverbielles hat wenigstens Hos. 6, 2., nach zwey Tagen und am dritten, gewiß, und ist Ausdruck kurzer Frist [1]). Irre ich nicht, so liegt wohl selbst in der stehenden Formel von der Auferstehung Jesu ἐν τρισὶν ἡμέραις etwas Proverbielles, da die Rechnung der Tage doch nicht genau ist [2]). Ich bin nicht abgeneigt, in unserer Stelle eine Anspielung auf Hos. 6, 1. und 2., wo die Schnelligkeit der göttlichen Hülfe, der göttlichen Aufrichtung ausgedrückt wird, anzunehmen. Aber, auch wenn nicht möglich wäre, den proverbiellen Sinn von ἐν τρισ. ἡμέρ. weiter zu beweisen, so würde man doch Unrecht thun, deßhalb eine Auslegung aufzugeben, welche sonst hinreichenden Grund hat. Dabey kann auch das nicht in Verlegenheit setzen, daß man sagt, Jesus habe ja das neue Gebäude der vollkommenen Religion nicht in kürzester Zeit aufgerichtet, sondern die ganze Zeit seines Lehramtes dazu gebraucht. Das proverbielle, verglei-

1) Vergl. Hitzig zu d. St.

2) Sollte nicht auch das Hebr. תְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם Exod. 5, 8. Ruth. 2, 11. 1 Chronik. 11, 2. u. a. und das seltsame שְׁלִישִׁים Prov. 22, 20., so wie die Formeln drey und vier in den Proverbien 30, 15. 18. Amos 1, 3. 6. u. a., und zwey und drey Jes. Sir. 23, 21. 26, 25. drey Dinge 25, 1. 3. — auf den proverbiellen Gebrauch der Formel in drey Tagen bestimmt hinweisen?

chungsweise gebrauchte ἐν τρισ. ἡμέρ. ist ja, wie Hos. 6, 2., durchaus relativ. Gerade durch die frappante Kürze der Zeit wird angedeutet, daß hier von etwas die Rede sey, worauf das gewöhnliche Zeitmaaß keine Anwendung leide. Nicht selten sucht Jesus durch einen hineingeworfenen Widerspruch sinnlicher Verhältnisse auf das geistige Verständniß seiner paraboliſchen Rede hinzudeuten.

3. Gewichtiger ist der Einwurf, daß Jesus unmöglich so früh, so gleich im Anfange seines Lehramtes auf die bevorstehende Aufhebung des Jüdischen Cultus und die Errichtung einer neuen geistigeren Gottesverehrung habe hinweisen können. Sage er nicht Matth. 5, 17–19., daß er nicht gekommen sey, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen? Er selbst beobachte die Ordnungen des alten Gottesdienstes und halte dazu an, Matth. 8, 4. Allein erstlich sagt Jesus ja nach unserer Auslegung nicht, er wolle den Tempel zerstören. Diejenigen, welche Mark. 14, 58. ihn so verstanden, waren eben deßhalb ψευδομάρτυρες. Allerdings lag der Untergang des alten Tempeldienstes in seinem Plane. Der neue Geist mußte die alten Formen zersprengen, aber nicht er wollte zerstören, sondern was nach Gottes Ordnung veraltet, ja durch die Sünde der Menschen fast schon zerstört war, das wollte er in einem höheren Sinne wieder herstellen. Sein Messianisches Amt setzt voraus, daß die alte Ordnung der Dinge, sofern sie der neuen widersprach, unwiderruflich dem Untergange geweihet war. In diesem Zusammenhange spricht er gleich zu Anfang: Erwartet statt des Alten, das Ihr selbst zerstört, von mir ein Neues! Was er hier in verhüllter Rede mit reformatoriſchem Zorne den Juden sagt, verkündigt er bald darauf der Samaritanerinn 4, 20 ff. mit klaren Worten. Zweytens, wenn er Matth. 5, 17 ff. sagt, er sey gekommen, Gesetz und Propheten zu erfüllen, so schließt dieß ja eben jenen Neubau des zerstörten Alten mit in sich. Denn daß er das

Gesetz in einem andern Sinne zu erfüllen gedenkt, als die Juden meinten, sieht man ja deutlich aus der Fortsetzung der Bergpredigt 5, 20 ff. Allein drittens, wie er nicht nur der Größte im Himmelreich war, sondern der Herr selbst, so handelt er auch ganz so, wie er in Beziehung auf das reformatorische Amt Matth. 5, 19. vorschreibt, er beobachtet die bestehende Ordnung, aber so, daß der neue Geist, den er lehrt und mittheilt, von Innen heraus an die Stelle des Alten das Neue setzt. So zerstört er zwar, aber nur indem er bauet.

4. Das Bedenklichste bey unserer Auslegung ist, daß ihr die Auctorität des Evangelisten entschieden widerspricht. Nicht nur als Zeuge, sondern auch als Apostel, dem der Geist der Wahrheit zu Theil geworden, erscheint Johannes für uns als authentischer Ausleger der Worte Jesu. In diesem Streite der Auctoritäten, der apostolischen und philologischen, ist's dem Theologen natürlich, zunächst an eine Ausgleichung [1]) zu denken. Aber es ist kaum möglich. Olshausen glaubt durch die Annahme eines von Christo selbst gedachten Doppelsinnes helfen zu können, der nächste Sinn der Worte für die Menge beziehe sich auf den Tempel, die entferntere, innere Beziehung auf die Auferstehung sey den Jüngern zu künftigem Verständniß gegeben worden. Aber alle Berufung dabey auf die Art kurzer Räthselworte und geistreicher Menschen hilft hier nicht. Der zweyte Sinn war im Augenblicke der Rede auch für die Jünger zwecklos. Nur als die Katastrophe unvermeidlich nahete, konnte Jesus davon zu den Jüngern sprechen. Auch geistreiche Zwecklosigkeit dürfen wir Christo nicht zutrauen. Die Hauptsache aber ist, Johannes läßt den er-

1) Schon Henke versuchte eine solche vergebens: Sed quid si ipse Joannes verba magistri eodem sensu cepisset et reddidisset? *Τὸ σῶμα Χριστοῦ* saltem a Paulo saepe ecclesia Christi vocatur etc. Forsan igitur Joannes illud sunm: haec Jesus de templo, corpore suo, vel de sui corporis templo accipi voluit de nova cultorum Dei societate brevi tempore congreganda.

sten populären Sinn gar nicht gelten neben dem seinigen, sondern schließt jenen als Irrthum der Juden aus. Also muß entweder Johannes Recht haben gegen die bisherige philologische Erörterung, oder diese gegen ihn. Wie nun aber, wenn wir die Auctorität des Apostels aufgeben für diesen Fall, zerstören wir da nicht überhaupt den theologischen Grund unserer Wissenschaft? Allein wir fragen dagegen: War denn jene Begeistigung der Apostel (Inspiration), welche mit AG. 2. oder Joh. 20, 22. anfing, irgendwie eine magische, plötzliche Verwandlung ihres früheren Mißverstehens in ein absolut vollkommenes Verständniß alles Einzelnen, was sie je von Jesus gehört hatten? Gewiß nicht, so wahr es der Geist Christi war, der in ihnen waltete! Eben aus Christlichem Princip haben wir alle Ursache, anzunehmen, daß die Apostel vermöge des Geistes, der in ihnen war, das Wort und Werk Christi allmählich und durch eigene Arbeit des Geistes immer tiefer und reiner auffassen lernten. Nur so wurde das Evangelium für sie ein sittliches Besitzthum. Ihr Verständniß desselben war kein kümmerliches Hinaufklimmen vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern umgekehrt, von dem Wesentlichen und Allgemeinen, dem neuen Lebensprincipe, welches das πνεῦμα ἅγιον ihnen gab, ausgehend lernten sie je länger je mehr das Einzelne verstehen und in Zusammenhang bringen. So konnte es kommen, daß in jedem gegebenen Augenblicke auch für den Johannes immer noch Einzelnes im Leben und in der Lehre Jesu zurückblieb, was er noch nicht völlig verstand, während das Ganze, als solches, das Wesen, die Principien klar von ihm erkannt wurden. Es ist also möglich, daß die spätere Christliche Auslegung, sofern sie den Geist der apostolischen wahrhaft in sich aufnimmt, durch philologische Kunst dieselbe im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jesu ist eine unendliche, nie absolut gelöste Aufgabe. Die Apostel haben den Anfang

dazu gemacht, und den rechten Grund gelegt, den wir nie verlassen dürfen. Aber wenn doch ihr Anfang und Grund eben noch nicht die Vollendung ist, so ist unsere Pflicht, von jenem Grund und Anfang aus das Verständniß Christi im Einzelnen immer mehr zu vollenden ohne Furcht und Kleinlichkeit, aber mit aller Strenge der Wissenschaft.

Diese Ansicht wird weder denen gefallen, welche eine handgreifliche, materialistische Consequenz der freyen geistigen Bewegung von den festen Principien der apostolischen Ueberlieferung aus vorziehen, und weil es schwer sey, Geist und Fleisch, Wesentliches und Unwesentliches zu unterscheiden, lieber beydes vermischen, oder vielmehr jenes diesem unterordnen, noch auch denen, welche, ohne jene Principien als unwandelbar anzuerkennen, nach Gutdünken Alles in der Schrift nach heute und gestern deuten. Aber eben diesen beiden Denkweisen gegenüber besteht nach den Grundsätzen unsrer Kirche das volle Recht der Christlichen Freyheit und Gewissenhaftigkeit auch in der Wissenschaft und Kunst der Auslegung.

V. 22. Als nun Jesus, meint Joh., von den Todten auferstanden (also jenes prophetische Wort V. 19. eingetroffen war), da erinnerten sich seine Jünger, daß er das (damahls) gesagt [1]), und (indem sie es nun erst verstanden) glaubten sie der Schrift und jenem Worte Jesu [2]) (welche auf die Weise beyde erfüllt wurden, sich bewährten). Unter der γραφή kann nach herrschendem Sprachgebrauche nur die alttestamentliche verstanden werden, nicht, wie Dr. Paulus zu vermuthen geneigt war, der Aufsatz, der jene Erzählung enthielt. Aus 20, 9. sieht man, daß

1) Nach berichtigtem Texte: ὅτι τοῦτο ἔλεγεν — ohne αὐτοῖς.

2) Lachmann liest, statt der bekannten Attraction ᾧ, ὃν εἶπεν, nach BL und Origenes, der im Commentare auf constante Weise ὃν hat. Die Lesart ὃ Mt. B c. weist auch auf ᾧ hin. Schwerlich hat man ᾧ corrigirt, wenn ursprünglich ὃν stand.

auch nach Joh. die alttestam. γραφὴ Weissagungen auf die Auferstehung Jesu enthielt, s. Luk. 24, 26. 27. 1 Kor. 15, 4. AG. 2, 24–32. Aber eine wörtliche Weissagung der Auferstehung Jesu sucht man vergebens. Was AG. 2, 24 ff. von Petrus darauf bezogen wird, ist rein typisch. Auch beruft sich Jesus Luk. 24, 26 ff. wegen seiner Auferstehung nicht bestimmt auf einzelne Schriftstellen. Wahrscheinlich entstand erst aus dem apologetischen Bedürfnisse der Apostel, die einzelnen Hauptmomente des Lebens Jesu in der alttestam. Schrift nachzuweisen, das Bestreben, theils Stellen, welche ganz im Allgemeinen von der Herrlichkeit oder Verherrlichung des Messias sprechen, s. Luk. 24, 26., theils Stellen, wie vorzüglich Ps. 16, 10., typisch auf die Auferstehung zu deuten.

In Beziehung auf das Verhältniß unserer Erzählung zu der synoptischen Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15. 16. Luk. 19, 45. 46. entsteht die Frage, ob die hier erzählte Tempelreinigung mit der von den Synoptikern am letzten Pascha erzählten eine und dieselbe sey, oder nicht?

Bis auf die neueren Zeiten ist herrschende Ansicht, beyde Begebenheiten bey aller Aehnlichkeit für verschieden zu halten. Lampe erwähnt zuerst solcher, welche das Gegentheil behaupten [1]), aber es seyen sehr wenige und

---

1) Crassam confusionem inducunt, qui historiam hanc eandem volunt esse cum illa, quae Matth. XXI. rel. — narratur, uti Camerarius et pauci forte alii. Camerarius aber wird ohne Grund beschuldigt. Denn in der Notatio Figurar. zu Matth. 21. sagt er nur: Quod nunc post istum celebrem introitum factum esse memoratur, id antea etiam fecisse Jesum significat Joannes, nimirum primo paschate. Nach Koecheri Analecta p. 1048. behauptete die Identität der Geschichten (non contemnendis rationibus, sagt Köcher,) der anonyme Verf. (Chr. Carl Meyer, Oberamtmann in Bockelo im Hannöverschen) des Versuchs einer mit Schrift und Vernunft übereinstimmenden und erläuternden Uebersetzung des N. T., nebst vielen nöthigen Anmerkungen. Hannover 1753. 8. Theil 1. S. 388. (Es ist nicht klar, ob der Verf. der Chronol. des Joh. oder den drey ersten Evangelien den Vorzug giebt.) Besonders Engl. Harmonisten des 18. Jhdts behaupten die Identität, s. Jos. Priestley Harmony of the Evan-

der Widerlegung gar nicht werth. Auf den ersten Anblick ist in der That die Verschiedenheit der Erzählungen groß genug, um auch die Begebenheiten für völlig verschieden zu halten. Nach der synoptischen Erzählung geschah die Tempelreinigung gleich nach dem letzten glänzenden Einzuge, also am letzten Pascha, nach Johannes am ersten. Hier widersprechen die Juden und es knüpft sich daran ein weiteres Gespräch, dort thut Niemand Einspruch, und was sich dort daran anschließt, ist ganz etwas anderes, als hier. Das Auffallende, was die Wiederholung der Handlung hat, scheint dadurch gehoben werden zu können, daß man sagt, der Mißbrauch hatte sich nach und nach von Neuem eingeschlichen, so daß Jesus die Handlung wiederholen mußte. Ja die Bemerkung von Grotius, daß Jesus die reformatorische Handlung des ersten Paschas gerade am letzten darum wiederholt habe, ut, in quo inceperat, in eo se desinere ostenderet, ist blendend genug, um über das seltsame Spiel des Zufalles und die Frage, warum denn Jesus, wenn der Mißbrauch nach dem ersten Angriffe nicht völlig verschwand, ihn bis zum letzten Pascha wieder ruhig duldete, oder warum der Mißbrauch gerade erst am letzten Pascha wieder hervortrat, einigermaaßen hinwegzukommen. Aber ich gestehe, daß mich diese mehr witzige, als haltbare Lösung des Räthsels nicht befriedigt.

---

gelists. Lond. 1777. p. 104. und Zach. Pearce Commentary with notes on the 4 Evangelists etc. 1777. Vol. 1. 471 sq. Beyde aber geben der synoptischen Zeitbestimmung vor der Joh. den Vorzug. Die Hauptgründe dafür sind: 1) So früh einen solchen gewaltsamen Act Messianischer Auctorität auszuüben, sey der Besonnenheit und Vorsichtigkeit Jesu nicht gemäß. 2) Die Anklage der falschen Zeugen Matth. 26, 60. 61. setze voraus, daß die Handlung, wobey jene Worte gesprochen seyen, noch nicht lange vorher vorgefallen sey. 3) So früh habe nach den drey ersten Evangelien Jesus seine Auferstehung nicht vorhergesagt. 4) Nach Luk. 23, 5. habe Jesus nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa zu lehren angefangen. — Priestley ist kühn genug, zu behaupten, Joh. 2, 13 - 23. unterbreche den Zusammenhang, ein Beweis, daß die Erzählung hier am unrechten Orte sey.

War die reformatorische Handlung zwey Mahle nöthig, so war sie es während der Lehrzeit Jesu auch öfter. Die Handlung ist von der Art, daß das zweyte Mahl eine Beziehung auf das erste, eine Erinnerung daran, im höchsten Grade natürlich war. Haben die synoptischen Evangelien diese Beziehung nur nicht gewußt, oder zufällig übergangen? Um in dieser dunklen Sache zu einer Entscheidung zu kommen, hat man die doppelte Frage zu stellen, erstlich, ob die Verschiedenheit größer und wesentlicher sey, als die Aehnlichkeit, oder umgekehrt, und zweytens, ob unter der Voraussetzung der Verschiedenheit der Begebenheiten die Aehnlichkeiten sich leichter erklären lassen, als unter der Voraussetzung der Identität die Verschiedenheiten?

1. Was die erste Frage betrifft, so ist offenbar das Aehnliche größer und wesentlicher. Nicht nur dieselbe Handlung überhaupt unter denselben Verhältnissen, sondern auch dieselbe erklärende Rede. Nur ist diese in den synoptischen Erzählungen bestimmter als alttestamentliches Schriftwort gefaßt, während sie sich bey Johannes nur in allgemeiner Anspielung darauf hält. Aber diese Verschiedenheit ist unwesentlich, ja die Art, wie Johannes die Rede faßt, hat nach dem ganzen Charakter der Handlung mehr innere Wahrscheinlichkeit. Die vollständigere Schriftrede in den drey ersten Evv. hat den Charakter späterer Ausführung. Die bedeutendste Abweichung liegt in der chronologischen Bestimmung; weniger wichtig ist die größere Kürze der Handlung in den synoptischen Erzählungen; ganz unwesentlich, daß Joh. dem austreibenden Herrn die Geissel in die Hand giebt, ihn die verschiedenen Verkäufer verschieden behandeln läßt, und der Austreibung der Käufer nicht gedenkt.

2. Aber alle diese Verschiedenheiten lassen sich unter der Voraussetzung der Identität der Begebenheiten genügend erklären, während bey der entgegengesetzten Voraus-

setzung die Aehnlichkeiten immer etwas Unerklärliches behalten. Unleugbar ist die Joh. Erzählung die vollständigere. Johannes erzählt manche kleinere Momente, welche der allgemeinen synoptischen Tradition entgangen sind. Mark. 11, 16. καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ, könnte eine Ausmahlung der Handlung seyn, wie sie Markus liebt. Das ἐξέβαλε — καὶ ἀγοράζοντας der synoptischen Evangelien ist keine wesentliche Differenz, und kann zur Ungenauigkeit der Darstellung gerechnet werden. Die Käufer könnten in dem Joh. πάντας ἐξέβαλεν versteckt seyn, aber ist es wahrscheinlich, daß Jesus auch die Käufer austrieb? Was aber die Hauptdifferenz, die der Zeit, betrifft, so müssen wir dabey von dem allgemein anerkannten Resultate der neueren Kritik ausgehen, daß die synoptischen Evangelien im Ganzen keine chronologische Reihefolge der Begebenheiten beobachten. Sie wissen nur von einem Paschafeste, auf welchem Jesus in Jerusalem war. Es scheint constanter Typus der allgemeinen evangelischen Tradition gewesen zu seyn, zuerst mehr gruppenartig, als chronologisch zusammenzustellen, was Jesus außer Jerusalem in Galiläa gelehrt und gethan hat, sodann die Leidensgeschichte am letzten Paschafeste in Jerusalem seit dem Einzuge zu erzählen. Die Geschichte von der Austreibung des Kaufwesens aus dem Tempel hatte großes Aufsehn und tiefen Eindruck gemacht. Die Worte Jesu λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον u. s. w. kamen bey seiner Verurtheilung zur Sprache. So mußte auch die Erzählung von der Tempelreinigung in die allgemeine evangelische (synoptische) Tradition aufgenommen werden. Aber wohin sollte man sie stellen? Zu den Galiläischen Geschichten? Das ging nicht. Sollte man jene dadurch unterbrechen? Das wäre vielleicht geschehen, wenn man bey der Anordnung ein genaueres chronologisches Interesse gehabt hätte. Aber vielleicht war die genauere chronologische Bestimmung des Factums in der Tradition ganz verschwunden. Wie

dort die falschen Zeugen nur im Allgemeinen sagen, wir haben von ihm gehört, daß er gesagt hat, ohne zu bestimmen wann, so scheint es auch in der allgemeinen Tradition nur geheissen zu haben, daß Jesus einmahl am Paschafeste die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel getrieben habe. So chronologisch unbestimmt, kam die Erzählung in die synoptische Leidensgeschichte und fand hier den angemessensten Platz gleich nach dem Einzuge. Zwar scheint Matth. 21, 23. Mark. 11, 27. 28. Luk. 20, 2., die Frage der Hohenpriester und Aeltesten: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; u. s. w. etwas Außerordentliches, eine Machtthat, wie die Tempelreinigung, vorauszusetzen [1]). Aber die Frage kommt erst am andern Tage vor, nach Lukas sogar an einem der folgenden. Das Unbestimmte und Demonstrativische (ταῦτα) scheint mehr auf etwas unmittelbar Gegenwärtiges hinzuweisen. Die Antwort Jesu enthält auch nicht die mindeste bestimmte Beziehung auf die Tempelreinigung. Wäre die Chronologie der synoptischen Evangelien in der Geschichte des Einzuges und der nächst folgenden Begebenheiten genau und sicher, so könnte ihre Uebereinstimmung ein Gewicht haben. Aber nicht nur weichen sie selbst von einander ab, denn Markus läßt z. B. die Tempelreinigung einen Tag später geschehen, als Matth. und Lukas, sondern noch mehr von Johannes, vergl. Kap. 12, 1 – 19. Ist die Tempelreinigung am letzten Pascha gar nicht geschehen, so fällt eine Hauptschwierigkeit weg, die Erzählungen von dem Einzuge in Uebereinstimmung mit einander zu bringen [2]). Die Hypothese von einem doppelten Einzuge, die ohnehin viel gegen sich hat, verliert eine ihrer Hauptveranlassungen [3]). — Wie

1) Vergl. Sieffert üb. d. Urspr. d. ersten kanon. Evangeliums S. 110.

2) Gewiß ungleich natürlicher ist diese Annahme, als die von Priestley, daß die Geschichte des ersten Paschas bey Johannes durch die Tempelreinigung in Unordnung komme.

3) S. Paulus, Commentar 3. S. 85. Schleiermacher, über die Schriften des Lukas S. 240 ff.

es sich aber auch damit verhalten möge, das scheint unmöglich, die Identität der Geschichte zu behaupten, und mit Pearce, Priestley, Lange, Ziegler, Theile[1]) u. A. anzunehmen, die chronologische Bestimmung der synopt. Evv. verdiene den Vorzug. Die drey ersten Evv. müßten in chronologischer Hinsicht ganz anders beschaffen seyn, wenn ihnen die Johanneische Chronologie nachstehen sollte. Die vornehmsten inneren Gründe dafür, nemlich, daß es der Vorsichtigkeit Jesu nicht entspreche, mit solch' einer Gewaltthat in Jerusalem anzufangen, ferner, daß er so früh von seinem Tode und seiner Auferstehung nicht habe reden können, sind schon durch unsere Auslegung der Stelle widerlegt worden. Wir fügen hinzu, daß eine Handlung der äußeren Reform, mit dieser Heftigkeit des Affects, viel natürlicher in den Anfang, als in den Schluß des öffentlichen Lebens Christi zu gehören scheint. Selbst wenn man annehmen müßte, Jesus habe seine öffentliche Erklärung, der Messias zu seyn, wirklich länger aufgespart, als nach Johannes scheint, so würde doch eine Handlung, wie diese, im Anfang des Amtes den Messias nicht mehr verrathen, als die Wunder, womit er auch nach der synopt. Darstellung alsobald beginnt. Die wichtigsten äußeren Gründe aber, nemlich, daß Matth. 26, 60. 61. Mark. 14, 57. 58. sich viel leichter erklären lasse, wenn das, worauf die Pseudomartyrie in jenen Stellen sich beziehe, kurz vorher vorgefallen sey, und daß Luk. 23, 5. ausdrücklich sage, Jesus habe in Galiläa, nicht, wie Joh. in unsrer Stelle anzudeuten scheine, in Jerusalem angefangen, werden durch folgende Bemerkungen erledigt, erstlich, daß die falschen Zeugen vor Gericht ein viel besseres Spiel hatten, wenn die Rede Jesu, welche in den synoptischen Evv. gar nicht

1) S. Lange in s. Comment. zu d. St. Zieglers Bemerkk. über d. Ev. d. Johannes in Gablers neuest. theol. Journale Bd. 9. St. 1. S. 50 ff. und Theile in Winers neuem krit. Journ. d. theol. Litt. Bd. 2. S. 349 ff. Strauß a. a. O. Bd. 1. §. 87.

vorkommt, längst gesprochen war und Niemand die Worte mehr ganz genau wußte, zweytens, daß ja auch nach Joh. Jesus in Galiläa zuerst als Messias auftritt und nicht in Jerusalem. Im Allgemeinen aber muß ich erklären, daß mir, wie Johannes dazu gekommen seyn sollte, die Tempelreinigung anachronistisch hierher zu stellen, ungleich unbegreiflicher vorkommt, als daß die drey ersten Evangelisten sie nicht früher setzen.

II, 23. — III, 21.

Erfolg am Feste. Jesu Weisheit und Vorsicht in der Behandlung der Menschen. Gespräch mit Nikodemus.

V. 23. Joh. scheint regelmäßig εἰς Ἱεροσόλυμα s. 2, 13. 5, 1. 12, 12. zu schreiben, dagegen ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις s. hier und 10, 22. nach den besten Auctoritäten, eben so ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων 11, 18. — Auffallend ist, daß Joh. schreibt ἐν τῷ πάσχα, ἐν [1]) τῇ ἑορτῇ. Aber, wie er 2, 13. τῶν Ἰουδαίων zur größeren Deutlichkeit seiner Griech. Leser hinzufügt, so hier ἐν τῇ ἑορτῇ, vergl. 6, 4., im beglaubigten Text τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Späterhin läßt er die näheren Bestimmungen leicht weg, s. 11, 57. 12, 1. Auf keinen Fall kann die Apposition so befremden, daß man sich entschließen könnte, mit Dr. Paulus ἐν τῇ ἑορτῇ zum Folgenden zu ziehen, und ἐν wider den Sprachgebrauch so zu fassen: Aus Veranlassung des Festes glaubten Viele u. s. w. Johannes bezeichnet den Erfolg ganz im Allgemeinen, nur das besonders hervorhebend, daß weniger die Lehre, als die Wunder es waren, welche den Glauben der Menge anregten [2]).

---

1) Cod. B. läßt ἐν aus, aber seine Auctorität reicht doch nicht hin, es zu verdächtigen.

2) Euthymius: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν, ἀλλ' οὐ βεβαίως, ἐκεῖνοι γὰρ ἀκριβέστερον ἐπίστευον, ὅσοι μὴ διὰ τὰ σημεῖα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπίστευον.

V. 24. 25. Der erste glänzende Erfolg hätte den weniger Weisen täuschen, fortreissen können. Jesus aber kannte die Stufen des beginnenden, des Milchglaubens, wie Luther sagt, und des wachsenden oder sich verlierenden Glaubens. Er wußte, daß die Menge durch Wunder oft nur darum so schnell sich zum Glauben anregen ließ, um ihn desto schneller wieder aufzugeben. So vertrauete er sich ihnen nicht an, (*οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν* heißt es in einer Art von Wortspiel) hielt sie noch nicht für seine wahren Jünger, weil er den schwachen, unsicheren Anfang ihres Glaubens kannte. Zog er sich, wie 6, 15., vorsichtig zurück, um nicht Erwartungen zu begünstigen, die er nicht befriedigen wollte? *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς* V. 24., wie *αὐτὸς γὰρ* V. 25., dort im Gegensatze gegen die *πολλοὶ*, hier im Gegensatze gegen das *ἵνα τις μαρτυρήσῃ*. Johannes führt das vorsichtige Traue schaue wem des Erlösers auf sein vollkommenes Wissen zurück. Er vertrauete sich ihnen (den *πολλοῖς*) nicht an, sagt er, weil er Alle [1]) kannte. Dieß wird V. 25. genauer bestimmt. Dieser exegetische Vers ist so zu fassen: Und zwar weil er nicht nöthig hatte, daß ihm Jemand über den Menschen (mit dem er zu thun hatte) Zeugniß gäbe, denn er selbst erkannte, was in dem Menschen war. In dem Artikel *περὶ τοῦ ἀνθρώπου* und *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ* drückt sich die concrete Anschauung des bestimmten Menschen aus, mit welchem Jesus gerade zu thun hatte [2]). So kann also auch *τί ἦν* nicht mit *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* 1 Kor. 2, 10. 11. verglichen, sondern muß bestimmter so gefaßt werden: Er wußte, was in dem Menschen war in Beziehung

1) *Πάντας*, was Origenes constant hat, ist auch wegen V. 25. vorzuziehen. Die Lesart *πάντα* scheint aus einer Verallgemeinerung des Gedankens nach späteren dogm. Vorstellungen entstanden zu seyn, vergl. 21, 17.

2) S. Winers Grammat. S. 103. Origenes in der Erklärung: *καὶ μὴ χρείαν ἔχων, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ ἀνθρώπου, τῷ γινώσκειν τί ἐστιν ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων.*

auf den Glauben. Das gleich folgende Gespräch mit Nikodemus giebt ein Beyspiel davon und eben in Beziehung auf solche specielle Fälle sagt Joh. *αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.* Das vollkommene Wissen Christi schloß das Einzelne und Besondere in sich. Aber von der göttlichen Allwissenheit ist hier nicht die Rede, sondern nur von der vollkommenen Weisheit des Erlösers, der nach Joh. zwar Mensch ist, aber der eingeborene Sohn Gottes, der menschgewordene Logos.

Kap. 3, V. 1. Das folgende Gespräch [1]) ist zwar zunächst ein Beleg für 2, 23 - 25. Aber Johannes theilt es auch vornehmlich seines Inhalts wegen mit. Es enthält einige Hauptbelehrungen Jesu über die Wiedergeburt, als Bedingung des Eintritts in das göttliche Reich, und über das Wesen der Messianischen *σωτηρία*. Aus diesem Gesichtspuncte erklärt sich, daß der Evangelist, wenn V. 16 bis 21. nicht bloß seine Reflexion ist, von V. 16. an seine Erläuterungen wenigstens einmischt.

Es ist nicht ohne Interesse, zu fragen, ob Johannes Zeuge des Gesprächs gewesen. Da Nikodemus die nächtliche Zeit zur Zusammenkunft wählte, so scheint er auch wohl den Augenblick gesucht zu haben, wo Jesus allein war. Nikod. gehörte zu den Jüdischen Archonten, er war ein Mitglied des Synedriums 7, 45 ff., und zwar von der Parthey der Pharisäer. Er war ein *γραμματεὺς* oder *νομοδιδάσκαλος* s. V. 10. Die ganze Art, wie er im Leben Jesu erscheint, deutet an, daß er scheu und ängstlich

1) Vergl. besonders: Koppe, Interpret. orationis Christi c. Nicodemo Joh. III, 1 - 21. Gott. 1778. in Pott. Sylloge Comment. Vol. 4. p. 31 sqq. Knappii, Comment. in colloquium Christi cum Nicodemo de natura et usu disciplinae suae Joan. III, 1 - 21. in d. Script. varii argum. Ed. 2. Tom. 1. p. 183 sqq. Gurlitt, Explic. c. 2, 13. - 3, 13. Evang. Joan. Hamb. 1805. und Exegetische Studien von G. H. F. Scholl, über Joh. 3, 1 - 21. in Klaibers Studien der evang. Geistlichkeit Wirtembergs, Bd. 5. St. 1. S. 71 ff. Christi cum Nicodemo colloquium Joan. 3, 1 - 21. interpretatus est Car. Aug. Fabricius. Gott. 1825. 4. Strauß, a. a. O. Bd. 1. §. 79.

und voller Rücksichten war. Auch späterhin hielt er sich nur im Stillen und Geheimen zu Jesu. Wären einem solchen nicht die Jünger Jesu lästige Zeugen gewesen? War aber Joh. nicht zugegen, woher hat er das nächtliche Gespräch? Knapp meint, von Nikodemus. Man kann nicht einwenden, Nikodemus werde wohl am wenigsten von seiner Beschränktheit und Befangenheit sammt der Beschämung, die er erfuhr, erzählt haben. Dergleichen Hemmungen der Wahrheit fielen weg, wenn Nikodemus ein wahrer Jünger Jesu wurde. Aber warum kann nicht Jesus selbst das Gespräch mitgetheilt haben? Auf Nikodemus muß öfter die Rede gekommen seyn zwischen ihm und seinen Jüngern. Die ganze Erscheinung des vornehmen Pharisäers, seine Geneigtheit und Furchtsamkeit waren zu interessant, als daß Jesus nicht den Jüngern von dem bedeutsamen Gespräch, worin er den Mann zuerst kennen lernte, erzählt haben sollte. Aber alle solche Fragen und Vermuthungen sind unnütz, wenn die neuere Kritik Recht hätte, die historische Existenz des Mannes selbst in Anspruch zu nehmen. Man hat es befremdend gefunden, daß die Synoptiker nicht einmahl etwas von seinem Namen wissen, da sie doch den weniger bedeutenden Joseph von Arimathia kennen, mit welchem zusammen Nikodemus nach Joh. 19, 38 ff. die Bestattung Jesu besorgte. Strauß war deßhalb in seiner Kritik des Lebens Jesu [1]) anfangs geneigt, den Mann und Namen für den von Joh. erdichteten Repräsentanten der volkbeherrschenden (ähnlich Nikolaos, Nikolaiten) Classe zu halten. Joh. habe, meinte er, den Vorwurf, daß das Christenthum eben nur eine Pöbelreligion sey, durch Erdichtung von vielen geheimen und furchtsamen Anhängern aus der vornehmen Classe, deren Repräsentant Nikodemus sey, abwenden wollen, vergl. 12, 42. Aber zu einer solchen Vernichtung einer historischen Person

1) Leben Jesu, erste Ausg. Bd. 1. S. 634.

berechtigt doch weder das unverdächtige Schweigen der Synoptiker, noch der Name des Mannes, der sonst unter den Juden vorkommt (s. Joseph. Alterth. 14, 3. 2.), und höchstens in einem apokalyptischen Style symbolisch gebraucht werden konnte, noch der Inhalt und die Stellung unseres Gesprächs, welches von einem solchen Gesichtspuncte, der ohnehin der apostolischen Denkweise fremd [1]) war, nichts verräth. Es kommt ein Nikodemus, Ben Gorion (eigentlich Bonai) im Talmud vor, (s. Lightfoot und Wetstein zu d. St.). Aber ob derselbe eine Person mit unserem Nikodemus sey, ist durchaus nicht mehr zu ermitteln. Selbst, wenn das Ev. des Joh. eben nur aus Sagen entstanden wäre, würde es für die historische Existenz des Nikodemus hinreichende Auctorität seyn, wenn auch alle andern schwiegen.

Das Gespräch ist nur auszugsweise mitgetheilt. Es fehlen Uebergänge und Zwischengedanken, z. B. V. 2 und 3. V. 10 und 11. V. 13 und 14., wodurch es dunkel wird. Unsere Aufgabe ist, durch hermeneutische Kunst den ursprünglichen Zusammenhang, die ursprüngliche Form so viel als möglich darzustellen.

V. 2. Koppe versuchte zu zeigen, daß Nikodemus versteckt und verschlagen nach schlechter Pharisäerart zu Jesu gekommen sey in böser Absicht, mit heuchlerischer Freundlichkeit ihn angeredet, und mit verstellter Dummheit geantwortet habe, um irgendwie etwas von ihm herauszubringen, was er gegen ihn gebrauchen könnte. — Aber würde nicht Johannes selbst dieß bestimmt gesagt haben? Die Pharisäischen Versuchungen Christi waren auch dem Joh. nicht unbekannt. Was hätte er für Ursache gehabt, den Nikodemus doch am Ende besser darzustellen, als er war? Die Weisheit und Kunst des Erlösers würde in einem noch glänzenderen Lichte erschienen seyn, wenn er

1) Vergl. Neanders Leb. Jesu S. 401. Anmerk. Strauß hat späterhin seine Hypothese aufgegeben.

einen Solchen für sich gewonnen hätte. Denn späterhin war Nikod. nach Joh. ehrlich genug und treu. Der Mann meint es in seiner Jüdischen Beschränktheit mit Fragen und Antworten ehrlich (vergl. 2, 23.), und Jesus behandelt ihn als einen ehrlichen, wohlwollenden Mann. Weder liegt in der Anrede V. 2. etwas Heuchlerisches, noch in der Beschränktheit der Antworten V. 4. und 9. etwas Verstelltes, noch endlich V. 19., wenn dieß authentische Worte Jesu sind, irgend eine versteckte Anspielung auf böse Absicht.

Nikodemus gehörte zu denen, welche durch die Wunder Jesu am Feste geneigt geworden waren, in ihm etwas Höheres anzuerkennen. Die Erscheinung Jesu machte auf ihn den Eindruck eines von Gott gesandten Lehrers, eines Propheten. Er weiß noch von Andern, die so dachten, οἴδαμεν. Möglich, daß Joseph von Arimathia und ähnliche gemeint sind, s. Joh. 12, 42. Hatte Nikodemus auf die Zeichen des von dem Täufer als nahe verkündigten Reiches aufmerksam geachtet, so konnte er denken, Jesus stehe zu diesem Reiche in irgend einer Beziehung. Aber es schien ihm ungewiß, ob er der Messias wirklich, also die erwartete βασιλεία τοῦ θεοῦ schon eingetreten sey, oder nicht. So konnte er, wie im Namen mehrerer, οἴδαμεν V. 2. (vergl. V. 7. 11.), gekommen seyn, um von Jesus selbst zu erfahren, wie es sich damit verhalte.

V. 3. Die Antwort scheint eine bestimmtere Frage des Nikodemus über das Reich Gottes, die Zeichen seiner Erscheinung (in Beziehung auf das ἰδεῖν) oder die Bedingungen des Eintritts in dasselbe (εἰσελθεῖν V. 5.) vorauszusetzen. V. 2. ist freylich nichts der Art ausgedrückt [1]). Aber Joh. muß, da er die Antwort V. 3. mit der Anrede V. 2. unmittelbar verknüpft, in dieser irgend etwas

1) Die Uebersicht der verschiedenen Meinungen über das Verhältniß zwischen V. 2 und 3. s. bey Scholl S. 78 ff.

gedacht haben, was unmittelbar auf jene hinführte. Was wäre dieß nun?

Mir scheint immer noch Lightfoot[1]) das Rechte getroffen zu haben, indem er den Zusammenhang so faßte: Videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo. Amen dico tibi: Nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non fuerit natus ἄνωθεν. Je weniger nemlich der bloß äußere Glaubensanfang, worin Nikodemus jenen Vielen 2, 23. glich, genügte, um an dem Reiche Gottes im Sinne des Erlösers Theil zu nehmen, desto natürlicher war es, daß Jesus, da er in Nikod. eine Anlage zum Glauben entdeckte, ohne lange Zwischenreden gleich auf den Hauptpunct hinführte, worauf es ankam, nemlich auf das γεννηθῆναι ἄνωθεν, als die wesentliche Bedingung der Erfahrung vom Reiche Gottes und der Theilnahme daran. So tritt der Anfang des Gespräches in eine bestimmtere Beziehung zu 2, 23 – 25., wodurch die ganze Erzählung eingeleitet wird.

Ἰδεῖν ist nicht ohne Weiteres mit εἰσελθεῖν V. 5. gleichbedeutend, obwohl die Sache dieselbe ist, nemlich die Theilnahme an der Gegenwart des Reiches Gottes. Aber während ἰδεῖν mehr Hebräisch die Erfahrung von Seiten der objectiven Wahrnehmung[2]) ausdrückt, wird durch εἰσελθεῖν das Moment des Eintritts bezeichnet. Jesus spricht natürlich zuerst von der Wahrnehmung, der Erfah-

1) In den horis hebr. et talm. zu d. St. In der neueren Zeit hat zuerst Twesten Vorlesungen über d. Dogm. d. L. K. 2te Aufl. S. 434. darauf wieder aufmerksam gemacht. Nahe kommt der Erklärung Lightfoots der Alex. Cyrill in s. Commentare zu dieser Stelle. Er faßt den Zusammenhang so: οὐκ ἐφ' οἷς ᾠήθης, φησίν, ὦ Νικόδημε, τὸ πιστεύειν ἐστίν. Dieß scheint ähnlich. Aber, wenn er nun fortfährt: Das bloße Wort reicht nicht hin zur δικαιοσύνη und mit bloßen Reden gelangt man nicht zur εὐσεβεία, so ist das ganz etwas anderes, als was Lightfoot sagt.

2) So Theophylakt ταύτην τὴν βασιλείαν οὐκ ἂν ἴδοι τις, τουτέστι νοήσοι.

rung von dem gegenwärtigen Reiche Gottes, dann von dem Eintritt in dasselbe.

Der Ausdruck *βασιλεία τ. θεοῦ* [1]) ist dem Johannes nicht geläufig. Er scheint sich den positiven Jüdischen Begriff in die mehr abstracte, den Griechen verständlichere Formel der Gemeinschaft (*κοινωνία* 1 Joh. 1, 3.), der Einheit der Gläubigen mit Gott und Christo aufgelöst zu haben. Nur hier und 18, 36. kommt der Ausdruck vor, dort mit der Modification der *βασιλεία Χριστοῦ*. Man könnte daraus schließen, daß der Ausdruck dem Gespräche authentisch angehöre. Es ist beachtenswerth, daß Jesus den Begriff gleich durch das *γεννηθῆναι ἄνωθεν* in seiner wahren Geistigkeit bestimmt, während Nikodemus auch im weiteren Gespräch den alttestamentlichen Standpunct festhält. Nikod. konnte wissen und wußte auch wohl aus dem A. T. und der Predigt des Täufers, daß ohne *μετάνοια* Niemand am Reiche Gottes Theil nehmen könne, aber daß diese *μετάνοια* ein wahres *γεννηθῆναι ἄνωθεν* sey, war ihm fremd. Aber was ist *γεννηθῆναι ἄνωθεν*?

Ueber das zweydeutige *ἄνωθεν* bemerkt schon Chrysostomus: *ἄνωθεν δὲ ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς.* Er selbst erklärt *γεννηθῆναι ἄνωθεν* durch *παλιγγενεσία*. Eben so Euthymius. Aber Cyrill und Theophylakt nehmen *ἄνωθεν* für *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, oder *ἐκ τοῦ θεοῦ*. Was ist das Rechte?

Besonders seit Lightfoot hat man den Weg eingeschlagen, zu fragen, wie sich wohl Jesus ursprünglich Aramäisch ausgedrückt haben möge? Jesus kann, sagt man, מִלְּעֵילָא, *ἐκ τῶν ἄνω* oder *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, oder תּוּב oder שְׁנִית (*δεύτερον, πάλιν*) gebraucht haben. Daraus, daß Nikodemus V. 4. *δεύτερον* gebraucht, hat man geschlossen, Jesus habe *ἄνωθεν* im letzteren Sinne genommen, spreche also von der Wiedergeburt, *παλιγ-*

1) Nie *βασ. τ. οὐρανῶν* bey Johannes.

γενεσία. Da nun ἄνωθεν so vorkommt, daß es in seiner Bedeutung von vorn sich mit πάλιν assimilirt, nicht nur bey Josephus, Archäol. 1, 18. 3., sondern auch im bibli-schen Sprachgebrauche, z. B. B. d. Weish. 19, 6. und Gal. 4, 9., wo es mit πάλιν zusammensteht, und da der Begriff der Wiedergeburt (παλιγγενεσία, ἀναγεννηθῆναι,) sonst dem N. T. geläufig ist (Tit. 3, 5. 1 Petri 1, 3. 23.), so scheint es, als lasse sich gegen jene Auslegung mit Grunde nichts einwenden.

Allein unsere Aufgabe ist zunächst gar nicht zu fragen, wie Jesus sich im Aramäischen ausgedrückt haben möge, sondern wie Johannes in seiner Griechischen Denk- und Sprachweise den Ausdruck γεννηθῆναι ἄνωθεν verstanden habe. Joh. gebraucht ἄνωθεν nur noch 3, 31. 19, 11. 23. in den beyden ersten Stellen unstreitig für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ oder ἐκ τοῦ θεοῦ, in der letzten in der Bedeutung, von oben oder von vorn, nirgends also sonst für πάλιν. Sollen wir sagen, unsere Stelle mache eine Ausnahme? Wir würden ein Recht dazu haben, wenn der Zusammen-hang uns dazu nöthigte und die Johanneische Schriftanalogie es erlaubte. Allein aus der Erwiederung des Nikodemus V. 4. folgt gar nicht, daß Johannes ἄνωθεν für δεύτερον genommen habe. Nikodemus verstand von der Rede Jesu nur so viel, daß er begriff, es sey eine zweyte Geburt gemeint. Aber, daß er nach der Joh. Darstellung nicht gleich von dem Begriff einer zweyten Geburt ausging, sondern erst darauf hinkam, sieht man aus der Form der ersten Frage V. 4. πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι, — nicht δεύτερον γεννηθῆναι, γέρων ὤν; Selbst in der zweyten Frage μὴ δύναται u. s. w. gehört das δεύτε-ρον mehr zu dem εἰσελθεῖν, als dem γεννηθῆναι, wel-ches aus dem δεύτερον εἰσελθεῖν nur folgt. In der weiteren Entwicklung des Begriffes kommt auch Jesus gar nicht auf das Moment der Wiederholung. V. 5. 6. und 8. wird der Begriff des ἄνωθεν so bestimmt, daß man sieht,

wenigstens Johannes müsse dabey weit mehr an das ἐκ τ. θεοῦ, als an die παλιγγενεσία gedacht haben. Unstreitig ist ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι dem Inhalte nach mit παλιγγενεσία und ἀναγεννηθῆναι ein und dasselbe, aber die Form des Begriffes ist verschieden. Wenn nun Joh. sonst nie von der Wiedergeburt oder der neuen Geburt, sondern regelmäßig von der Geburt aus Gott spricht, s. 1, 13. und 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18., ist da auch nur im Geringsten wahrscheinlich, daß er Jesu einen Ausdruck in den Mund gelegt haben sollte, der ihm sonst völlig fremd ist? Kurz nach Johanneischer Sprach- und Denkweise ist γεννηθῆναι ἄνωθεν so viel, als γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ [1]). Jesus sagt also zu Nikodemus nichts anderes, als was er in anderen Beziehungen bey Johannes oft sagt: Wer nicht aus Gott geboren ist, oder nicht aus Gott ist, kann das Reich Gottes nicht erfahren. Mit jenem irdischen Sinne (ἐκ τῶν κάτω, oder ἐκ τῆς γῆς, oder ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 8, 23.) erkennt, erfährt der Mensch nur das Reich dieser Welt, das Reich Gottes fordert einen andern Sinn.

Die Beziehung auf die Taufe liegt hier zunächst ganz fern, unmittelbar entspricht dem Geborenwerden von Oben der den drey ersten Evv. geläufige Begriff der μετάνοια. Aber der Joh. Begriff und Ausdruck ist significanter und positiver. In seiner Bildlichkeit und Analogie mit der natürlichen Geburt (γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκὸς), bezeichnet er bestimmter, als das abstracte μετάνοια, die Umwandlung des ganzen inneren Menschen von Grund aus, die positive Aufnahme eines neuen, dem bisherigen entgegengesetzten Lebensprincipes, des πνεῦμα, die Ent-

1) Weiße evang. Geschichte Bd. 2. S. 209. schließt aus dem Citat oder der Anspielung auf unsere Stelle in Justins Apol. 1. 61., wo ἂν μὴ ἀναγεννηθητε gelesen wird, ἄνωθεν müsse auch hier seyn, von Neuem. Allein Justin legt den ungewöhnlicheren Joh. Begriff nach dem bekannteren der Wiedergeburt aus, und ist in keiner Art eine exeget. Auctorität.

stehung des neuen göttlichen Menschen an der Stelle des ungöttlichen.

V. 4. Indem der greise Nikod. die allgemeine Forderung V. 3. auf sich besonders anwendet, sagt er γέρων ὤν. Der ganze Ton des Gesprächs macht unmöglich, in der Frage des Nikod. etwas anderes zu finden, als die redlichste Verwirrung und Beschränktheit der sinnlichen Jüdischen Denkweise, nicht irgend einen Vernunftstolz oder gar ausforschende Dummstellung und Hohn. Die Worte V. 4. besagen nur, daß Nikodemus, die Rede Jesu nicht verstehend, an eine leibliche Geburt denkt, die Wiederholung derselben aber für unmöglich hält. Wie aber konnte Nikodemus, der doch zu den Gebildeteren gehörte, die Rede Jesu so gröblich mißverstehen? Man sollte denken, es habe ihm nicht entgehen können, daß Jesus etwas anderes meinte, als die leibliche Wiedergeburt. Verstand er den Begriff der geistigen, sittlichen Geburt, so müßte man mit Knapp annehmen, daß er in der sonst wohlverstandenen Rede nur dieß befremdend gefunden habe, daß ihm, einem geborenen Juden, einem Manne von bestem Rufe, so etwas zugemuthet werde. Allein dann würde er wohl nicht so allgemein πῶς δύναται V. 4. und 9. gefragt, auch nicht so wunderlich die Unmöglichkeit der Wiederholung der leiblichen Geburt, als wäre dieß allein der Anstoß, hervorgehoben haben. Irgend einmahl müßte es hervorbrechen, daß eben er keiner Buße und Besserung weiter bedürfe. Aber nach V. 5 – 7. kann die Frage nur Verwunderung aus Unverstand, nicht aus Stolz, ausgedrückt haben. Kurz er verstand das ἄνωθεν γεννηθῆναι überhaupt nicht. Aber der Ton der Frage führt auf eine billige Theilung zwischen Verstand und Unverstand des Nikodemus. Selbst der wundersüchtigste Jude mußte eine zweyte leibliche Geburt für unmöglich halten. Man fasse also die Frage so: Wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas so schlechthin Unmögliches ist, wie

soll ich das ἄνωθεν γεννηθῆναι verstehen? So wird auch die Antwort Jesu V. 5. und 6. entsprechender. Denn diese enthält, ohne Weiteres gleich eine Erklärung des ἄνωθεν durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und indem sie den Gedanken der leiblichen Geburt aus der Frage des Nikodemus ohne alle Spur von Voraussetzung eines vorangegangenen Unsinns aufnimmt, stellt sie derselben die geistige Geburt bestimmt gegenüber als das in diesem Verhältniß allein Denkbare.

Dabey bleibt indessen immer noch auffallend, wie Nikodemus, ein Schriftgelehrter, der doch im A. T. von einer Beschneidung des Herzens, Deuteron. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4., von der Messianischen Verheissung eines neuen Geistes und Herzens, Ezech. 11, 19. 20. 36, 27. 28. u. a., gelesen hatte, und auch vielleicht gewohnt war, die Proselyten mit neugeborenen Kindern zu vergleichen [1]), für den wahren Sinn der Worte Jesu so verschlossen seyn konnte. Nach V. 10. wundert sich Jesus selbst über den Unverstand des Meisters von Israel. Aber, wenn man bedenkt, wie einzeln Jesus in seiner Zeit stand mit seiner rein geistigen Idee von dem Messianischen Reiche, wie schwer es auch den Besten und Empfänglichsten, z. B. Joh. dem Täufer und den Jüngern, wurde, sich in die einfachsten Gesetze und Ordnungen des neuen Reiches zu finden, — so erscheint es eben so verzeihlich als begreiflich, daß Nikodemus, an eine Schulweisheit gewöhnt, die bey aller Willkühr allegorischer Deutung des A. T. doch im Grunde sehr geistlos war, den, uns freylich sehr verständlichen, Sinn der Rede Jesu so schwer begriff. Mehr der Gedanke, als der Ausdruck war dem Manne, der sich in einem ganz andern Gedankenkreise über das Messian. Reich bewegte, neu und unverständlich. In solchen Fällen werden auch

1) Nach Lightfoot zu d. St. Jevamoth fol. 62. 1. und 92. 1. Proselytus — — est sicut parvulus jam natus.

die Fähigsten wie unverständige Kinder. Wer freylich meint, die Weisheit Jesu sey eben nur eine kluge und verständige Auswahl einiger Rabbinischen Lehren der Zeit, und der Sinn des Erlösers lasse sich ganz daraus verstehen, der muß die Erscheinung des Nikodemus, wie ihn Joh. darstellt, für unerklärlich halten. Aber es giebt auch in Wahrheit keine unhistorischere Ansicht als die, daß das Evangelium eben nur ein aufgeklärter oder abgeklärter Rabbinismus sey. Möglich, daß der Unverstand des Nikodemus von Joh. etwas zu stark accentuirt ist, oder bey dem Mangel an vollständiger Entwicklung des Gesprächs in der Darstellung so erscheint. Wenn wir dieß einräumen, was berechtigt dann noch zu dem Verdachte, daß das Gespräch mit allen seinen Persönlichkeiten erdichtet sey?

V. 5. und 6. Jesus erklärt γεννηθῆναι ἄνωθεν durch γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Dadurch wird es auch im Zusammenhange der biblischen Denkweise vollkommen verständlich.

Man kann jetzt wohl als abgemacht ansehen, daß ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος auf keine Weise durch die Figur der Hendiadyoin [1]) aufgelöst werden dürfe, wie noch Grotius that, der beyde Begriffe so verknüpfte, daß, wie sonst igneus spiritus so viel sey, als spiritus efficax, so hier spiritus aqueus den reinigenden Geist bedeute. Das einzige, was dafür zu sprechen scheint, nemlich, daß V. 6. und 8. ὕδωρ wegbleibt, von dem Begriffe des γεγεννημ. ἐκ τ. πνεύματος gleichsam verschlungen, hat einen ganz andern Grund.

Die Präposition ἐκ bezeichnet in unserer Formel das Element, worauf die Geburt aus Gott beruhet, woraus sie geschieht. Aber wie 1, 33., so ist auch hier ὕδωρ der bildliche, symbolische, πνεῦμα der reine Begriff der Sache selbst, der nur in der weiteren Erörterung V. 8. auf sein

1) S. Wolf und Koecher zu d. St.

Bild oder Symbol zurückgeführt wird. Diese Verbindung des Bildlichen und Bildlosen erschwert die Auslegung, jedoch nicht mehr, als 1, 33., wo beydes einander gegenübergestellt wird. Aber es giebt kein natürlicheres Erklärungsfundament für unsere Stelle, als eben jenes Wort des Täufers 1, 31 - 33. — Das Wasser ist hier, wie dort in der Johanneischen Taufe, das Symbol der Reinigung, der μετάνοια, des wesentlichen, aber negativen Anfangs der Geburt aus Gott. Erst muß der Mensch sich von dem Bösen abthun und reinigen, ehe er das heilige, reine πνεῦμα in sich aufzunehmen vermag. „Der Geist der Weisheit fliehet die sündenvolle Seele" heißt es B. d. Weish. 1, 4. 5. Nur, wer rein ist am Herzen, vermag Gott zu schauen (Göttliches zu empfangen), sagt Christus Matth. 5, 8. Hieraus erklärt sich, daß die reinigende Taufe des Johannes der Geistestaufe Christi vorangeht, und daß die Predigt des Täufers zu ihrem wesentlichen Inhalte die Buße hat, als die Bedingung der Aufnahme in das göttliche Reich. — Konnte nun dem Nikodemus theils aus der Predigt und Taufe des Johannes, theils aus dem A. T.[1]) nicht schwer werden, dieß zu verstehen, so beginnt Jesus weislich damit, das γεννηθῆναι ἄνωθεν zunächst als ein γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος zu bestimmen, also als eine Sinnesänderung und Reinigung vom Bösen. Er verweist nicht auf die förmliche Taufe, weder die Johanneische noch die Christliche, sondern nur anspielend auf die symbolische Bedeutung des Wassers in der Taufe, verpflichtet er zu dem wesentlichen Inhalte aller Taufe zum Reiche Gottes.

Aber Jesus, der gekommen war, mit dem Geiste zu taufen, konnte bey dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος nicht stehen bleiben. Das Reich Gottes war nicht mehr bloß

1) S. z. B. Jes. 1, 16. Maleachi 3, 3. Jerem. 33, 8. Ezech. 36, 25.

nahe, es war mit ihm vorhanden. Und wie es nach den altteſtam. Weiſſagungen Joel 3, 1 ff. nicht anders eintritt, als mit dem Strome des göttlichen Geiſtes, ſo iſt auch, um dazu zu gehören, nothwendig, mit neuem Gemüthe die neue heilige Lebenskraft in ſich aufzunehmen. Nur in wem das göttliche *πνεῦμα*, das Lebensprincip des Meſſianiſchen Reiches, lebt, im Gegenſatz gegen die *σὰρξ* V. 6., der gehört zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Sonſt gehört er der Welt an. *Ἐκ πνεύματος* iſt alſo gleichſam das poſitive Element der Geburt aus Gott, oder vielmehr unmittelbar ihr Weſen ſelbſt. Da die *μετάνοια* die eingeſchloſſene Vorausſetzung der Geburt von oben iſt, ſo wird, nachdem der volle poſitive Begriff des *γεννηθ. ἄνωθεν* angegeben war, das negative *ἐξ ὕδατος* nicht weiter berührt.

Auch das *ἐκ πνεύματος* konnte Jeſus dem Nikodemus zumuthen aus der altteſtam. Offenbarung zu verſtehen, namentlich aus Stellen, in denen, wie Ezech. 36, 26. 27. Sachar. 12, 10. Joel 3, 1 ff., mit der Meſſianiſchen Zeit die Gabe eines neuen Geiſtes und die Ausgieſſung einer beſonderen Geiſtesfülle verbunden wird.

Schon die Form des Satzes V. 6., — erſtlich das Neutrum *τὸ γεγεννημένον* [1]), welches hier, wie 1 Joh. 5, 4., Ausdruck der Allgemeinheit iſt und deßhalb nicht in das concrete Masculinum aufgelöſt werden darf, ſodann die Abſtracta *σὰρξ* und *πνεῦμα*, welche eben ſo wenig in die ſchwächeren Concreta *σαρκικοὶ* und *πνευματικοὶ* aufgelöſt werden dürfen, — zeigt, daß Jeſus den Ausſpruch V. 5. durch etwas Allgemeines begründen oder erklären will. Dieſen Zuſammenhang drückt Euthymius richtig ſo aus: *οὐ σαρκική ἐστιν ἡ γέννησίς φησιν, ἀλλὰ πνευματική· τὸ μὲν γὰρ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σαρκικόν ἐστι γέννημα· τὸ δὲ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνευματικόν ἐστι γέννημα.* Nach einem

1) S. Winers Grammatik §. 27. 4.

allgemeinen Gesetze sind Ursache und Wirkung einander gleichartig, so daß keine Kraft das ihr Entgegengesetzte hervorbringen kann. Fleisch und Geist sind einander entgegengesetzt. Also kann auch, was vom Fleisch geboren ist, nur Fleisch seyn, und nur, was vom Geiste geboren ist, Geist. Daraus aber folgt, daß, was für das Reich Gottes geeignet seyn soll, nicht aus Fleisch, sondern allein aus dem Geiste geboren seyn muß. Bey aller Rücksicht auf die Frage des Nikodemus V. 4. ist der Gedanke doch allgemeiner, sofern σὰρξ und πνεῦμα ein allgemeinerer und tieferer Gegensatz ist, als der zwischen der leiblichen und geistigen Geburt. Unter σὰρξ nemlich ist nach biblischem Sprachgebrauche das Menschliche im Gegensatz gegen das Göttliche, in seiner Vergänglichkeit und Schwäche, mit der Nebenbedeutung des dem Irrthume und der Sünde Unterworfenen (Ps. 56, 5. Es. 40, 6. Jerem. 17, 5. Genes. 6, 3. Ps. 78, 39. Jes. 31, 3. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 16. 1 Joh. 2, 16.) zu verstehen, unter πνεῦμα dagegen das Göttliche, in seiner Ewigkeit, Kräftigkeit, Freyheit und Heiligkeit (πν. ἅγιον), vergl. Röm. 8, 4 - 16. Der volle Schluß wäre dieser: Weil das Messianische Reich das Reich Gottes und seines Geistes ist, so kann auch nur derjenige daran Theil nehmen, welcher aus dem Geiste, dem heiligen, d. h. von Oben, oder aus Gott geboren ist.

V. 7. Nikodemus könnte irgendwie zu verstehen gegeben haben, daß er sich auch jetzt noch über die Rede Jesu V. 3. wundern müsse. Aber μὴ θαυμάσῃς u. s. w. kann auch auf V. 4. zurückgehen. Denn darin lag ja schon das Staunen des Nikod. über den Gedanken V. 3., der hier nur weiter entwickelt wird.

Nikodemus begreift den inneren Sinn und Zusammenhang um so weniger, je mehr er versucht, ihn auf sich anzuwenden. Daß er nicht schon vermöge seiner Volksgenossenschaft, als ein Nachkomme Abrahams, von Geburt

Antheil an dem Messianischen Reiche haben sollte, befremdet den Meister in Israel, und so ist ihm auch unverständlich, was Jesus fordert.

V. 8.[1]) kommt Jesus weiteren Fragen mit einer erklärenden Gleichnißrede zuvor.

Bey so bestimmter Anzeige der Vergleichung durch οὕτως ist unmöglich, τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει von dem heiligen Geiste, oder dem menschlichen zu verstehen. Die Vergleichung wäre keine oder eine sehr abstruse. Die Doppelbedeutung von πνεῦμα führte natürlich auf das Bild des Windes. Nach classischem, wie biblischem Sprachgebrauche ist die ursprüngliche Bedeutung von πνεῦμα רוּחַ Hauch, Luft, Wind, im classischen auch die herrschende[2]). Statt φωνὴ πνεύματος, nach Hebr. Art קוֹל s. Es. 29, 6., würde die classische Gräcität vielleicht ἦχος oder πάταγος gebraucht haben. Gemeint ist die αἴσθησις πνεύματος für das Ohr im weitesten Sinne.

Das Gleichniß ist ganz in populärer Form gehalten, wie es bey den Alten oft gebraucht wird, in verschiedenen Beziehungen, bald als Bezeichnung des Unsichtbaren und doch Wirklichen, z. B. Xenoph. Memor. 4, 3. 14.[3]), bald des Unbegreiflichen, Mysteriösen, s. Pred. Salom. 11, 5. Hiob 38, 24. Hier wird zweyerley hervorgehoben, ein-

---

1) V. 6. und 8. steht ἐκ τοῦ πνεύματος mit dem Artikel, V. 5. ohne Artikel, weil V. 6. πνεῦμα bestimmter gedacht wird im Gegensatz gegen σὰρξ, und V. 8. bestimmt als πνεῦμα ἅγιον. V. 5. wäre möglich, daß, weil ἐξ ὕδατος keinen Artikel verträgt, (vergl. ἐν ὕδατι βαπτίζειν 1, 26. 33.) auch ἐκ πνεύματος ohne Artikel steht, wie 1, 33.

2) Man sieht dieß besonders aus den abgeleiteten Wörtern πνευματικὸς u. s. w., und den mit πν. componirten Wörtern, wie πνευματόφορος, πνευματοδόχος u. a. im classischen Sprachgebrauche.

3) Καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, (ὅτι μὲν γὰρ βασιλεύει ἐν ἡμῖν φανερὸν,) ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. Ed. Schneid.

mahl das Freye, der menschlichen Macht Unbestimmbare des Windes ὅπου θέλει πνεῖ [1]), sodann das Unbegreifliche seines Ursprungs und Zieles, bey aller Fühlbarkeit seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit. Beyde Momente hangen genau zusammen, das zweyte ist nur die weitere Entwicklung des ersten. Die Form der Vergleichung οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος hat etwas Incongruentes. Nicht des Geistes Art und Wirkung, in der Geburt von Oben, wie es eigentlich seyn sollte, sondern in concreto der aus dem Geiste Geborene wird mit dem Wesen des Windes verglichen. Aber der Vergleichungspunct ist klar genug ein doppelter. Der am stärksten hervortretende ist, daß auch die Geburt aus dem Geiste vorhanden, dem Menschen in ihren Wirkungen fühlbar seyn kann, ohne daß er begreift, wie es dabey zugehet. Sodann aber wird durch ὅπου θέλει die Unabhängigkeit und Freyheit der Geburt aus dem Geiste von aller menschlichen, also auch der Jüdischen Willkühr und Beschränkung, in Betreff der Würdigkeit zum Messianischen Reiche, hervorgehoben, vergl. 5, 21. Das Unaufhaltsame und Uebermächtige der geistigen Geburt folgt aus diesen beyden Momenten, ist aber nicht ausgedrückt.

V. 9. und 10. Hat Nikod. V. 8. nicht gehört, oder überhört, daß er wieder fragt, πῶς δύναται u. s. w.? Einmahl befangen in der Jüdischen Vorstellung von dem Messianischen Reiche begreift er immer noch nicht, was es sey, warum nothwendig, V. 7. und wie möglich, von Oben geboren zu werden. Seine Frage lautet so, als wenn er fortführe, sich die Unmöglichkeit unter dem Bilde einer

---

1) Chrysostomus versteht darunter mehr das Unaufhaltsame, Gewaltige: τὸ — ὅπου θέλει, πνεῖ, τὸ ἀκάθεκτόν ἐστι δηλοῦντος· καὶ ὅτι διαχεῖται πανταχοῦ, καὶ ὁ κωλύων οὐδεὶς τῇδε κἀκεῖσε φέρεσθαι· ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς ἐξουσίας σκεδάννυσθαι, καὶ οὐδεὶς ὁ ἰσχύων παρατρέψαι τὴν ῥύμην αὐτοῦ.

zweyten leiblichen Geburt zu denken. Oder will er nur eine noch deutlichere Erklärung des geistigen Processes? In der beschämenden Antwort V. 10. wird der Artikel ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ von Scholl [1]) daraus erklärt, daß Jesus auf einen besonderen Beruf und Titel des Nikodemus, als Mitglied des Synedriums, anspiele. Im hohen Rathe zu Jerusalem habe es außer dem הַנָּשִׂיא, welcher vorzugsweise der öffentliche Lehrer des Gesetzes genannt wurde, ein zweytes Vorsteheramt das des אָב בֵּית דִּין pater domus judicii sive synedrii, und ein drittes das des חָכָם sapiens vorzugsweise gegeben [2]). Präsident des Synedriums wohl nicht, das wäre von Joh. V. 1. bemerkt worden, aber der Weise vorzugsweise könne Nikod. gewesen seyn. Allein diese rabbinischen Traditionen über die Titel und Rangordnung der Synedristen sind zum Theil so spät [3]) und unsicher, daß bedenklich ist, sich darauf zu verlassen. Das Schlimmste aber ist, daß die Formel ὁ διδάσκ. τοῦ Ἰσρ. darin gar nicht vorkommt. Das Richtige hat schon Erasmus [4]), der den Artikel so ausdrückt, ille doctor, cuius tam celebris est opinio, also rein rhetorisch nimmt [5]), welcher rhetorische Charakter des Artikels noch durch das feyerliche τ. Ἰσραήλ verstärkt wird [6]).

1) In den exeget. Studien a. a. O. S. 91.

2) So nach J. H. Othonis Lexicon rabbinico - philologicum ed. Zachariae. Kilon. 1757. p. 725 sq. Selden de synedriis veterum Ebraeorum lib. 2. p. 249. und 422. führt aber außer dem Nasi eigentlich nur noch den Vater des Synedriums, oder den Vicepräsidenten, als ausgezeichnetes Ehrenamt an. Vitringa Observatt. sacr. Tom. 1. lib. 2. p. 308 sq. sucht aus der Gemara Babylonica Tit. Horajoth und der dabey befindlichen Glosse zu beweisen, daß auch der sapiens, der nächste links von dem Präsidenten, ein besonderes Ehrenamt gewesen.

3) Die Hauptquelle ist der tract. Sanhedrin des Maimonides.

4) In d. Annot. zu d. St.

5) S. Winers Grammatik S. 104. Vergl. über diesen rhetor. Gebrauch des Artikels bey den Classikern Passow Lexik. unter d. W. und Bernhardys wissenschaftl. Syntax. S. 315 ff.

6) Aehnlich ist, was Lightfoot und Wetstein zu dieser Stelle aus Echah rabbathi fol. 66, 2. erzählen, von einem Gespräch

V. 11. Durch ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, wird das folgende besonders markirt. Die Rede wendet sich jetzt an mehrere. Auch im Inhalt tritt eine neue Wendung hervor. Jesus scheint für den Augenblick aufzugeben, dem Nikodemus in der bisherigen Art zum Verständniß zu verhelfen. Er nimmt sein Vertrauen zu ihm, dem von Gott gesendeten Lehrer, wofür ihn Nikodemus anerkannte, in Anspruch, er verlangt von ihm, ihm einfach zu glauben, daß das wahr sey, was er ihm sage. Schon V. 8. liegt dieses Verlangen mittelbar angedeutet, aber mehr in Beziehung auf die Sache selbst; hier geht es von der Auctorität seiner Person aus. Aber obwohl die Rede sich hier merklich wendet, so schließt sie sich doch in ihrem, soll ich sagen ethischen Tone, an V. 10. in sofern an, als sie ebenfalls als Vorwurf gefaßt ist. Besonders klar wird dieß aus der Fortsetzung V. 12. Joh. wenigstens scheint sich folgenden Zusammenhang gedacht zu haben: Es war inconsequent von Nikodemus, daß er mit der entschiedenen Erklärung zu Jesu kam, daß er ihn für einen von Gott gesendeten Lehrer halte, und ihm doch den einem solchen gebührenden Glauben versagte in einer Sache, welche, wie er selbst gestehen mußte, über das Maaß der irdischen Begreiflichkeit hinausging. So deckt ihm Jesus feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι) seinen Mangel an Glaubens-Empfänglichkeit für göttliche Offenbarungen auf. Der Vorwurf war um so schneidender, da die ganze Weisheit der Lehrer Israels, wenn sie sich recht selbst verstanden, auf dem Glauben an göttliche Offenbarungen und Gesandte beruhete.

Meint Jesus mit οἴδαμεν nur sich, oder zugleich andere gottgesandte Lehrer? Nach V. 12. und 13. zu urtheilen, das erstere. Aber da er in der Anrede an Niko-

---

zwischen dem Rabbi Joschua und einem Knaben, wo dieser jenem sagt: Tune Sapiens ille Israelis? Nonne sic dixi Tibi, hanc (viam) brevissimam, sed longissimam esse?

demus zwar zuerst σοι gebraucht, in der Sentenz selbst aber den Plural und eben so V. 12., und dieß sich offenbar darauf bezieht, daß er alle diejenigen mit meint, welche Nikod. V. 2. unter dem οἴδαμεν mit begriff: so scheint, wenn auch οἴδαμεν, λαλοῦμεν u. s. w. zunächst und vorzugsweise von Christo zu verstehen ist, doch darin zugleich eine gewisse Gemeinschaft und Mehrheit ausgedrückt zu seyn. Aber welche? Das Wahrscheinlichste ist wohl, mit Knapp besonders an Johannes den Täufer zu denken, theils weil schon V. 5. eine Anspielung auf diesen da war, theils, weil das οὐ λαμβάνετε auf ein gegenwärtiges göttliches Zeugniß sich bezieht, also eine Rücksicht auf frühere, altt. Propheten nicht statthaft ist, anderer Mitbeziehungen auf Gott oder den Geist nicht zu gedenken. Allein es ist wohl viel natürlicher, den Plural rhetorisch für den Singular zu nehmen, weil die Beziehung auf den Täufer in der Unterredung überhaupt zu wenig ausgedrückt ist, vielleicht auch, weil 3, 32. Christus im Gegensatz gegen den Täufer, freylich in einer andern Verbindung, charakterisirt wird, als ein solcher, der vorzugsweise von himmlischen Dingen bezeugt, was er gesehen und gehört hat [1]). Dem ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν dient ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν als eine Art von Epexegese, oder Steigerung des Begriffes. Die Verkündigung aus gewissem unmittelbaren Wissen, ist dem Bezeugen dessen, was man selbst gesehen hat, zu vergleichen. Jesus meint: Obgleich wir gewisse untrügliche göttliche Wahrheit verkündigen, laßt Ihr unser Zeugniß doch nicht gelten.

V. 12. Wie sind τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια einander entgegengesetzt? Am nächsten scheint 3, 31. zu

1) Nur das darf nicht gelten, was Scholl sagt, daß ὁρᾶν vorzugsweise eine Christo eigenthümliche Erkenntnißart bezeichne. Es kommt hier auf die ganze Formel ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν an. Diese wird freylich 1, 34. auch von dem Täufer gebraucht, aber in Beziehung auf eine irdische Erscheinung.

liegen, wo die Verkündigung des Täufers aus einer geringeren Offenbarung und irdischer Abkunft ein λαλεῖν ἐκ τῆς γῆς genannt wird. Aber ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν ist mit τὰ ἐπίγεια λαλεῖν nicht unmittelbar dasselbe und nicht deutlicher als dieß. Paulus spricht von einem φρονεῖν τὰ ἐπίγεια Phil. 3, 19. und φρον. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Col. 3, 2., einem Streben nach irdischen Dingen, Gütern, im Gegensatz der himmlischen Güter. So ist τὰ ἐπίγεια ein ethischer Begriff. Aber 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10. wird durch ἐπίγεια und ἐπουράνια der physische Gegensatz irdischer und himmlischer Dinge und Wesen bezeichnet. In unserer Stelle wird ein Gegensatz unter den Objecten der Erkenntniß, des Glaubens ausgedrückt. Aber welcher? Nach der Schlußweise von dem Leichteren auf das Schwierigere V. 12., kann man nicht zweifeln, daß, wie Sapient. 9, 16. τὰ ἐπὶ γῆς, synonym mit τὰ ἐν χερσὶν, die begreiflichen, dem Menschen naheliegenden Dinge sind, τὰ ἐν οὐρανοῖς die unerforschlichen, dem Menschen fern liegenden, verborgenen, so hier τὰ ἐπίγεια zunächst das dem Glauben Leichtere, Nahe, τὰ ἐπουράνια das Schwere, Entfernte bezeichnet. Dafür spricht auch V. 13., wo nach den Parallelen des Ausdrucks Röm. 10, 6. τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν und Deuteron. 30, 11. 12. [1]), der Himmel, oder das, was im Himmel ist, als das dem Menschen, außer Christo, Unersteigliche, Verborgene gedacht wird. Aber was versteht Jesus unter den irdischen, leichtfaßlichen Dingen? Bey Chrysostomus antworten Einige: er meine das Bild von dem Winde V. 8. [2]). Grotius fügt noch hinzu, die Vergleichung der geistigen Geburt mit der leiblichen. Aber dagegen

1) Vergl. Knapp Scripta var. argum. Comment. XV. Diatribe in Rom. X, 4 - 11. et Deut. XXX, 11 - 14. p. 552 sq.

2) Τὰ δὲ ἐπίγεια ἐνταῦθα τινὲς μὲν περὶ τοῦ ἀνέμου φασὶν εἰρῆσθαι, τουτέστιν, εἰ καὶ ὑπόδειγμα ἀπὸ τῶν ἐπιγείων ἔδωκα, καὶ οὐδὲ οὕτως ἐπείσθητε, πῶς δυνήσεσθε τὰ ὑψηλότερα μαθεῖν;

spricht schon οὐ πιστεύετε, denn zu jenen Gleichnissen wird kein Glauben erfordert. Oder man müßte wider Sprachgebrauch und Zusammenhang, wofern auf beiden Seiten des Gegensatzes derselbe Inhalt gemeint wäre, unter τὰ ἐπίγεια die bildliche Redeweise überhaupt verstehen, unter τὰ ἐπουράνια die bildlose. Schon Origenes [1]) giebt die allein richtige Antwort, daß unter τὰ ἐπίγεια die Geburt aus dem Geiste V. 5. zu verstehen sey. Unstreitig hat τὰ ἐπίγεια dieselbe Relation wie ταῦτα V. 10., was aber hierunter zu verstehen sey, ist nicht zweifelhaft.

In welchem Sinne aber nennt Jesus die Geburt aus dem Geiste, das ἄνωθεν γεννηθῆμας, τὰ ἐπίγεια? Nach Chrysostomus und den meisten Auslegern darum, weil die Geburt aus dem Geiste auf der Erde geschehe. In wie fern aber dieß? Knapp antwortet: weil sie etwas von den Menschen selbst auf Erden zu vollbringendes sey. Allein τὰ ἐπίγεια wird doch nie so gebraucht. Es wäre dieß offenbar eine willkührliche Erweiterung des Begriffes. Würde die Wiedergeburt darum ein Irdisches genannt, weil sie auf der Erde geschieht, oder, wie Bengel sich eben so geistreich als vorsichtig ausdrückt, in margine coeli, sofern doch auch in dieser Geburt, dem γεννηθῆναι ἄνωθεν, ein himmlisches Element ist, so wäre in dem Falle, daß Jesus von V. 14. an wirklich die ἐπουράνια angiebt, der Gegensatz eben so unklar, als unrichtig ausgedrückt, weil das erlösende Erhöhetwerden des Menschensohnes und das Glauben daran V. 14. 15. eben so gut auf der Erde geschieht, als die geistige Geburt. De Wette findet den Gegensatz darin, daß bey dem letzteren, was in dem göttlichen Handeln in der Geschichte begründet sey, sich der Mensch empfänglich gläubig

1) So auch Chrysostomus und die meisten älteren und neueren Ausleger. Nur fassen die Alten, dem Chrysostomus folgend, meist bestimmt den Begriff der Taufe auf.

verhalte, bey der Geburt aus dem Geiſte gläubig thätig. Aber wie undeutlich und ungewöhnlich wäre dann der Gegenſatz ausgedrückt! Selbſt Seneca's [1]) Erklärung der Ethik, daß ſie lehre, quid in terris agendum sit, gewährt, da der Ausdruck ungleich beſtimmter iſt, keine Entſchuldigung. Die Hauptſache aber iſt, daß nach Joh. in der Wiedergeburt weſentlich ein ἄνωθεν iſt, ein von Gott Gezogenwerden im Glauben, in dem Erlöſungswerke Chriſti aber die aneignende Thätigkeit des Menſchen weſentliche Bedingung des Heiles iſt, vergl. 6, 50 ff. Ich kann keinen andern Gegenſatz im Zuſammenhange angedeutet und nach dem Sprachgebrauch ausgedrückt finden, als den, daß das δεῖ ὑμᾶς ἄνωθεν γεννηθῆναι aus dem Zuſammenhange der bibliſchen Offenbarung nahe liegend, klar und verſtändlich ſeyn mußte, das ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου dagegen V. 14. allerdings zu den entfernten himmliſchen, ſchwer verſtändlichen Dingen gehört, an die zu glauben auch einem Meiſter Iſraels nicht leicht war [2]).

V. 13. Der Uebergang iſt: Und eben jene ἐπουράνια des göttlichen Reiches (τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Matth. 13, 11.), Niemand anders kann ſie Euch offenbaren, als der, welcher aus dem Himmel herniedergekommen iſt, der Meſſias. In dem loſe anknüpfenden καὶ ſteckt weder ein δὲ, wie Cod. 64. hat, noch ein enim, wie Rd.

---

1) Quaest. natur. lib. 1. Praefat. Altera pars philosophiae (Ethica) docet, quid in terris agendum sit, altera (ad Deos spectans, Physica), quid agatur in coelo. Aber kaum läßt ſich denken, daß Seneca quid in terris agendum sit, durch de rebus terrenis ausgedrückt haben würde.

2) So faßt den Begriff und Gegenſatz der ἐπίγεια und ἐπουράνια Cyrill in ſ. Commentare: μάθημα, φησὶν, τὴν ἀνθρώποις πρέπουσαν οὐκ ἀναβαῖνον σύνεσιν, ἐξ ἀμέτρου λοιπὸν ἀλογίας οὐ παρεδέξασθε, καὶ πῶς ἂν ὑμῖν ἐξηγησαίμην τὰ θειότερα; οἱ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἑαυτοὺς ἀμαθέστατοι, πῶς ἂν εἶεν ἐν τοῖς ὑπερφέρουσι σοφοί; καὶ οἱ πρὸς τὸ ἔλαττον ἀτονήσαντες, πῶς οὐκ ἂν ἔχοιεν τὸ μεῖζον ἀφόρητον;

Wie τὰ ἐπουράνια das dem Menschen an sich Verborgene bezeichnet, so ist οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν nach bildlicher Hebräischer fast proverbieller Redeweise, vergl. Deuteron. 30, 11. 12. Prov. 30, 4. Baruch 3, 29. [1]), so zu verstehen, daß Keinem je vergönnt gewesen sey, jene ἐπουράνια zu erkennen und zu offenbaren, gleichsam in den Himmel hinaufzusteigen und sie vom Himmel herniederzubringen. Nur der vom Himmel herniedergestiegen, der Messias, vermöge es, vergl. 1, 18. Sowohl das Perfectum ἀναβέβηκεν, als der ganze Zusammenhang der Rede machen unmöglich, mit den älteren Auslegern [2]) an die Himmelfahrt Jesu nach der Auferstehung zu denken. Aber nicht ohne Schein sagen die Vertheidiger der älteren Auslegungsweise, qualis descensus, talis etiam ascensus; verstehe man das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς von dem wirklichen Herabsteigen aus dem Himmel, so müsse auch ἀναβέβηκεν so verstanden werden. Fst. Socin behauptet [3]), wer das Hinaufsteigen in den Himmel tropisch verstehe, müsse auch das Herabsteigen Christi aus dem Himmel und das Seyn Christi in dem Himmel so nehmen; werde aber die tropische Erklärung des letzteren durchaus verschmäht, dann müsse auch οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ u. s. w. von einer wirklichen Himmelfahrt Christi, vielleicht vor dem Antritte seines öffentlichen Lehramtes, verstanden werden, was aber freylich in keinem anderen Sinne geschehen seyn könne, als in welchem Paulus 2 Kor. 12, 2. bis in den dritten Himmel entrückt gewesen [4]). Unstreitig muß das Tropische in dem Ausdrucke οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν

1) S. Schöttgen hor. hebr. et talm. zu d. St.

2) S. Wolfs Curae und Lampe zu d. St.

3) S. Explicationes locorum S. Scripturae in d. Opp. Tom. 1. p. 146 sq. Ich halte für Pflicht, des Mannes wahre Meinung kurz vorzutragen, weil man ihm und seinen Anhängern bey dieser Stelle meist Unrecht gethan hat.

4) Eben so Wolzogen zu d. St.

auch dem folgenden εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zu Gute kommen. Niemand denkt dabey verständiger Weise an ein leibliches, locales Herabsteigen, sondern Jeder versteht es im Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums von dem übernatürlichen Ursprunge des Messias (ἄνωθεν ἐρχόμενος 3, 31.), wie derselbe 1, 1–18. näher bestimmt ist.

Wenn ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fehlte, würde Niemand es vermissen, so abgeschlossen ist der Sinn schon in dem Vorhergehenden. Aber die Auslassung in den Handschriften BL 33. ist kein hinreichender Grund, die Worte für späteren Zusatz zu halten. Seit Erasmus besonders ist Sitte geworden, ὁ ὢν in ὃς ἦν aufzulösen. Grammatisch wäre nichts dagegen einzuwenden, Joh. 6, 62. (ὅπου ἦν τὸ πρότερον) scheint dafür zu sprechen. Aber, wie schon Wolf und Lampe bemerken, der Gedanke, ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ, wäre unerträglich müßig. So Gedanke, wie Ausdruck fordern, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ganz wie 1, 18. (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρὸς) präsentisch und metaphorisch als inhärirendes Prädicat zu ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου zu nehmen, so daß der Sinn ist: Nur der Menschensohn, sofern er nicht nur vom Himmel herniedergestiegen ist, sondern auch in immerwährender innigster Gemeinschaft, in beständigem Verkehr mit dem Himmel, vergl. 1, 52., lebt, vermag die ἐπουράνια zu offenbaren. Die Griech. Ausleger nehmen ὁ ὢν auch als präsentisches Prädicat zu ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.[1]), aber sie denken dabey an die Ubiquität der göttlichen Natur Christi, was freylich unvermeidlich ist, wenn man die metaphorische Bedeutung von ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι nicht gelten läßt.

V. 14. und 15.[2]). Die nähere Bestimmung des Zu-

1) Sehr kurz und richtig z. B. Euthymius: ὁ κατὰ τὴν θεότητα ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, ἤτοιν ὁ οὐράνιος.

2) Vergl. B. Jakobi, über die Erhöhung des Menschensohnes, ein dogm. exeget. Versuch, in den Stud. und Kritik. 1835. Heft 1. S. 1–70.

sammenhanges mit V. 12. und 13., der nur durch καὶ sehr allgemein angedeutet wird, ist von der Auslegung des schwierigen ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρώπου V. 14. wesentlich abhängig. Ueber den Sinn dieses Ausspruchs entscheidet aber vornehmlich ein dreyfaches, der Joh. Gebrauch des ὑψωθῆναι, die voraufgehende Vergleichung, und das folgende ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν u. s. w.

Ὑψοῦν, ὑψωθῆναι wird im N. T. vorherrschend metaphorisch gebraucht von dem Emporheben, der Erhebung zu Glück oder Ehre, Matth. 11, 23. Luk. 10, 15. Luk. 1, 52. AG. 13, 17. Jak. 4, 10. 1 Petr. 5, 6. Daran schließt sich der sittliche Begriff der Selbsterhebung in Glück oder Ehre, Matth. 23, 12. Luk. 14, 11. 18, 14. Insbesondere wird es AG. 2, 33. 5, 31. von Christi Erhebung, Erhöhung zu göttlicher Ehre (entweder durch die Rechte oder zur Rechten Gottes) gebraucht. Johannes aber drückt diese Erhebung Christi regelmäßig durch δοξασθῆναι aus. Er spricht von dem ὑψωθῆναι Christi außer unsrer Stelle noch 8, 28. 12, 32. 34. In der letzteren Stelle ist außer Zweifel, was er darunter versteht. Denn er sagt selbst dort V. 33., ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς beziehe sich auf die Art des Todes Jesu, die Kreuzigung; und das Volk versteht V. 34. ohne Weiteres darunter ein Hinweggehobenwerden von der Erde durch den Tod. Eben so wird Test. XII Patriarch. Benj. 9.[1]) von der Kreuzigung Christi gesagt: κύριος ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται, wahrscheinlich in Nachahmung des Johanneischen Gebrauchs. Könnte man auch 8, 28. zweifelhaft seyn, ob ὑψωθῆναι nicht so viel sey, als δοξασθῆναι, in unsrer Stelle folgt schon aus dem Gleichniß der Schlange, daß ὑψωθῆναι in keiner Art die Verherrlichung Christi bedeuten könne[2]). Wie

1) In Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I. 739.

2) Gegen die Auslegung von Dr. Paulus, wonach δεῖ ὑψωθῆναι so viel seyn soll. als die Anerkennung der geistigen Erhabenheit Jesu, s. besonders Kerns Abhandl. über die eherne Schlange in Bengels Archiv Bd. 5. S. 598 ff.

sollte auch Joh. so inconstant in seinem Sprachgebrauch gewesen seyn, ὑψωθῆναι bald von der Kreuzigung, bald von der Verherrlichung, wofür er einen eigenen Ausdruck hatte, zu verstehen? Aus 12, 32 – 34. muß man schließen, daß Jesus im Aramäischen ein Wort gebrauchte, welches dem ὑψωθῆναι in der Bedeutung der Kreuzigung entspricht. Dieß scheint kein anderes zu seyn, als זְקַף (Hebr. זָקַף Pf. 145, 14. 146, 8. erigere, in der Bedeut. des Aufrichtens der Gebeugten), welches Esr. 6, 11. [1]) von dem Erhenken gebraucht wird, und in der Peschito der stehende Ausdruck für Kreuzigen ist [2]). Aber woher hat Joh. das Griechische ὑψωθῆναι in dieser Bedeutung? Wenigstens aus der Alexandrinischen Uebersetzung des A. T. [3]) hat er es nicht genommen, auch nicht einmahl aus der typischen Stelle Num. 21, 9. [4]). Möglich, daß er den Ausdruck wegen der nahe angrenzenden, schon geprägten Bedeutung der Erhöhung Christi zur Herrlichkeit, welche ja nach ihm mit dem Tode desselben zusammenfällt, besonders gewählt hat.

Wie wird nun das ὑψωθῆναι des Menschensohnes, d. h. also seine Kreuzigung mit dem ὑψωθῆναι der Schlange in der Wüste durch Moses verglichen?

Die Erzählung, worauf sich die Vergleichung bezieht, ist Numer. 21, 4 – 9. kurz diese: Dem wider Gott murrenden Volke in der Wüste sandte Jehova zur Strafe giftige Schlangen. Als von den Bissen derselben viele starben, wendete das Volk sich reuig zu Moses mit der Bitte, zu Jehova zu beten, daß er die Schlangen wegnehme. Auf sein Gebet erhält Moses den Befehl, eine

---

1) Olshausen führt noch Esth. 7, 9. 10. 9, 13. 14. an. Da steht aber regelmäßig תָּלָה (suspendit). Interessant ist nur, daß die LXX Esth. 7, 9. תְּלֻהוּ עָלָיו σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ (am Galgen) übersetzt.

2) S. die Peschito z. B. Matth. 27, 24. 31.

3) Diese hat in den Psalmstellen ἀνορθοῦν. Esr. 6, 11. ὀρθωμέ-νος πληγήσεται ἐπ' αὐτοῦ (neml. ξύλου).

4) Die LXX hat dem שׂוּם entsprechend θές V. 8. u. ἔστησεν V. 9.

Schlange (einen Saraf) von Kupfer zu machen und sie an einer Stange aufzuhängen. Der Zweck und der Erfolg ist, daß, wer gebissen ist und die aufgehängte kupferne Schlange ansieht, geheilt wird.

Es ist hier nicht der Ort, den inneren Grund und Zusammenhang dieser Erzählung ausfündig zu machen [1]). Wichtiger ist, wie der Verf. des Buches d. Weisheit Kap. 16, 5 ff. die Erzählung deutet. Er findet in der ehernen Schlange ein *σύμβολον σωτηρίας*, fügt aber hinzu: Wer sich dorthin wendete, wurde nicht durch das, was er ansah, gerettet, sondern durch Gott, den Retter Aller [2]). Philo [3]), um die Erzählung vernunftrecht zu machen, sieht in der Schlange ein Bild der alles heilenden *σωφροσύνη*.

Jesus nimmt die Erzählung, wie sie ist, als typische Parallele für sein *ὑψωθῆναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, also als ein *σύμβολον* der Messianischen *σωτηρία*. Nach Weish. 16, 5. scheint den Juden nicht ungewohnt gewesen zu seyn, die eherne Schlange in der Wüste als ein Symbol der Volksrettung zu betrachten. Dieß ist der Mittelpunct und das Wesen der Vergleichung. Daß zwischen der Person des Menschensohnes und der aufgehenkten Schlange irgend eine typische Parallele Statt finde, kann ich auch dem neuesten Vertheidiger dieser Ansicht, Jakobi [4]), nicht zugeben. Die Schlange ist in der heil. Schrift durchweg das Bild des anstiftenden, verführerischen Bösen, in der Apokalypse geradezu das Bild des Satans. Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. 1 Petri 2, 24.,

1) S. die Untersuch. von Kern über die eherne Schlange 4 Mos. 21, 4 ff. in Bengels Archiv. Bd. 5. (neues Archiv Bd. 1.) S. 77 - 121. 360 - 405. 598 - 656. und Rosenmülleri Scholia zu d. St.

2) Eben so Jonathan Paraphr. (nach Rosenmüller): si direxerit cor suum ad nomen verbi Jovae.

3) S. Legis allegor. 2, 19 sqq. edit. Mangey I, 80 ff.

4) S. a. a. O. S. 21 ff.

welche man für jene Parallele anzuführen pflegt, gehören einem ganz andern Kreise von Gedanken und Symbolen an, als das Schlangenbild. So wenig irgend ein Schlangenopfer zur Versöhnung gedacht werden kann, so wenig der geopferte Menschensohn unmittelbar unter dem Bilde einer Schlange. Allen jenen neutestam. Stellen, welche mehr und weniger auf Jes. 53, 2 ff. zurückgehen, liegt wesentlich zum Grunde die Idee des reinen sündlosen Opfers, womit die Vorstellung von der Schlange im entschiedensten Widerspruch steht. Fast möchte man sagen, *τίς συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαλ;* — Weder Nikodemus, noch Jesus konnten nur von fern auf einen solchen Typus oder Antitypus des Messias kommen. Das *ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* entspricht zwar dem *Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν*, allein dieser Vergleichungspunct ist untergeordnet, und dient zunächst nur zur Anknüpfung. Num. 21, 8. 9. findet sich das Wort gar nicht, hier steht וְשִׂים אֹתוֹ עַל־נֵס, LXX *θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου*, hange sie auf am Panier. Der bestimmte Begriff der Tödtung, der auf der Seite des *ὑψωθῆναι* des Menschensohnes liegt, fehlt auf der Seite der erhöheten Schlange ganz. Erst mit dem *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων* u. s. w. beginnt die wesentliche Vergleichung, das wahrhaft Typische. Wie nemlich auf Gottes Befehl die Schlange auf die Stange des Panieres (עַל־נֵס) gehenkt werden mußte (als *σύμβολον σωτηρίας*), damit jeder, der darauf hinschauete, geheilt würde, so auch muß nach göttlicher Ordnung des Menschen Sohn (zum Sterben am Kreuze) erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe. Dieser in der Totalität des Vorbildes liegende — soll ich sagen teleologische — Vergleichungspunct ist, abgesehen von dem echten symbolischen Geschmack, um so mehr die Hauptsache, da er für Nikodemus der verständlichste war. Aus der Art, wie der Verf. des Buches d. Weisheit und Philo die Erzählung

auffassen, darf man vielleicht schließen, daß die Gebildeteren gewohnt waren, das Hinaufblicken zur ehernen Schlange als etwas Sittliches, als einen Act des Vertrauens auf Gott zu betrachten und eben nur darin das Heilende zu finden?

Aus dem Bisherigen folgt, daß οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ nicht so verstanden werden kann, als läge in der Mosaischen Schlangenerhöhung ein bey der Handlung irgendwie bewußter, theokratischer Typus der Messianischen σωτηρία, der nothwendig hätte realisirt werden müssen. Ist jene Erzählung willkührlich, d. h. aber nicht zufällig, auch nicht ohne Grund wirklicher Analogie, zu einem Typus gemacht worden, so muß δεῖ seinen Grund in etwas anderem haben, als in der Erzählung selbst. Es bezeichnet in ähnlichen Stellen die innere göttliche Nothwendigkeit, mit der etwas geschieht, s. V. 7. 30. 4, 20 und 24. 9, 4. 10, 16. 12, 34. 20, 9., insbesondere die nothwendige Erfüllung der göttlichen Rathschlüsse in Betreff des Messianischen Reiches. Da diese vorzugsweise im A. T. entweder typisch angedeutet oder prophetisch ausgesprochen sind, so entspricht es der bekannteren Formel ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ oder dergl., womit es 20, 9. vergl. Luk. 24, 26. 44. 46. AG. 1, 16. verbunden steht. Es scheint hier in der typologischen Vergleichung dem zu entsprechen, daß Moses auf göttlichen Befehl die Schlange aufrichtete. Aber in diesem isolirten und fast versteckten Typus liegt unmittelbar kein göttliches δεῖ, sondern in der allgemeinen prophetischen Idee von dem Messianischen Leiden und Sterben zum Heile der Welt, in Stellen, wie Jesaias 53., vergl. 1, 29. Luk. 24, 26. 27. 44. 46. Es würde stehen können und verständlich seyn auch ohne voraufgehendes καθώς.

Der göttliche Zweck der Erhöhung des Menschensohnes am Kreuze ist die Erlösung (σωτηρία) Aller (πᾶς) durch den Glauben an den Menschensohn, Aller, nicht der Ju-

den allein, und der Juden nicht ohne den Glauben. Die ζωὴ αἰώνιος, der ausschließende Gegensatz der ἀπώλεια oder des θάνατος, ist der Inbegriff der Messianischen Seligkeit. Johannes gebraucht in demselben Sinne ἡ ζωή, aber während dieß nur der allgemeine Begriff des wahren Lebens ist, wird durch αἰώνιος mit besonderen Nachdruck alle zeitliche Unterbrechung und Vergänglichkeit darin verneint [1]). BL 1. und spätere Handschriften lassen μὴ ἀπόληται weg, gewiß nicht aus kritischer Ueberlegung. Auch kann man eben keine Veranlassung zu einem Schreibirrthum entdecken. Es scheinen deßhalb die Worte aus V. 16., wo sie noch eine besondere Schicklichkeit haben, durch Conformation hereingekommen zu seyn.

Welches ist nun der Zusammenhang von V. 14. und 15. mit V. 12. und 13.?

Wer τὰ ἐπουράνια V. 13. von den Dingen versteht, welche im Himmel geschehen, der kann, da die Erhöhung des Menschensohnes auf der Erde geschieht, hierin kein ἐπουράνιον anerkennen. In diesem Falle bleibt nichts übrig, als mit Olshausen zu sagen, Jesus lehne V. 12. gänzlich ab, von den himmlischen Dingen zu sprechen und beschränke sich auf die irdischen. Unter dieser Voraussetzung bestimmt Scholl den Zusammenhang so: „Die himmlischen Dinge ist Niemand im Stande Euch mitzutheilen außer mir, ich bin vom Himmel gekommen, sie Euch zu offenbaren, aber nicht bloß dieß ist mein Beruf, ich soll auch die Menschen beseligen, aber um dieß zu können, um mein Werk zu vollenden, muß ich zum Himmel zurückkehren.“ Olshausen aber so: „Ihr nehmt mein Zeugniß nicht an, und doch könnt Ihr die Wahrheit von Niemand anders erhalten. Wisset aber, daß nicht bloß das Wort des Menschensohnes dem Glauben anheim

1) Die genaueren Bestimmungen dieses Joh. Begriffs, mit Rücksicht auf die neueren Untersuchungen von Käuffer und Mayr, s. zu 5, 24.

gegeben wird, sondern seine ganze Erscheinung und vorzugsweise seine tiefste Erniedrigung, der Menschensohn ist selbst das von Gott hingestellte Object des Glaubens, somit mußt du mir auch Glauben schenken." Aber von dem Gegensatze, den Olshausen macht zwischen Wort und Erscheinung Christi, enthält die Stelle nicht die mindeste Andeutung. Auch wird von Olshausen übersehen, daß es V. 15. nicht heißt, ἵνα πιστεύσητε, sondern ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων — ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Deßhalb kann auch nicht im Glauben der fortleitende, verknüpfende Begriff liegen, wie Jakobi behauptet, der auf folgende Weise verbindet: „Der Glaube wird aber in Dir und Andern erst entstehen, wenn meine ὕψωσις eingetreten seyn wird, diese ist die Bedingung Eures Glaubens, gleichsam die faktische Mittheilung jener ἐπουράνια, welche Du noch nicht glauben kannst." Allerdings zieht sich der Gegensatz zwischen dem geforderten und vermißten Glauben durch die Stelle von V. 9. an hindurch, aber gerade V. 14. und 15. ist er in keiner Art ausgedrückt. Eher könnte man an den Gegensatz der Erleuchtung und Beseligung, worauf Scholls Construction beruht, denken. Aber, obwohl V. 13. die höchste Offenbarungsmacht Christi besonders hervorgehoben wird, so fehlt doch gerade V. 14. und 15. alle Andeutung der Entgegensetzung. Endlich aber haben Scholl und Olshausen bey ihren Constructionen den Begriff des Sterbens des Menschensohnes zu sehr fallen lassen oder in Nebenmomente aufgelöst, als daß sie das Rechte hätten treffen können.

Nach meiner Meinung hat Jesus dem Nikodemus V. 14. 15. wirklich τὰ ἐπουράνια mitgetheilt, eben das Mysterium des Reiches von dem Sterben des Menschensohnes zum Heile der Welt. Unter dieser Voraussetzung ist der Zusammenhang dieser: Nachdem Jesus V. 11. und 12. beschämend dem Nikodemus gesagt hat, daß, wenn er und seines Gleichen für die leichten Anfangslehren des

Messianischen Reiches V. 3. so wenig Verstand und Glauben hätten, ihnen die ἐπουράνια viel schwerer werden würden, hat er im Sinne, diese ἐπουρ. mitzutheilen. Daß er dieß können, ja Er allein, sagt er V. 13. Daß er es aber auch müße, daß er sie mit diesem Schwersten nicht verschonen könne, sagt er zwar nicht, es liegt aber in V. 14. und 15. Nach dem Rathschluß der Liebe Gottes muß es geschehen, daß der Menschensohn stirbt zum Heile der Welt. Also muß er es ihnen auch sagen, und den Glauben daran zumuthen. So thut er es. Das καὶ V. 14. drückt auch eben nur diesen Uebergang aus: Jene ἐπουράνια, welche ich zu verkündigen habe, sie sind eben dieß, καθὼς u. s. w. In dieser Art aber hat der Zusammenhang etwas Räthselhaftes, ähnlich, wie 6, 60 ff., vergl. 6, 50 ff. Wie er dort die Rede von seinem Tode, trotz dem, daß sie den Hörern hart und anstößig erscheint, doch fortsetzt, ja steigert, bis zu einer gewissen Spitze V. 62. 63., wo die Auflösung eintritt, so muthet er hier dem Nikodemus, obwohl er das Leichtere nicht versteht und glaubt, doch zu, das Schwerere zu glauben und zu verstehen. Dieß wäre unverständig, wenn der Ausspruch dem Manne rein unverständlich gewesen wäre. Aber schon die typische Parallele konnte ihm zum Verständniß helfen. Allein wenn er auch jetzt nicht dazu gelangte, nach der Joh. Darstellung gehört es zur Lehrweisheit Jesu, die Empfänglichen, und ein solcher war doch Nikodemus, durch dergleichen Räthsel (παροιμίαι) zu spornen, zu weiterem Nachdenken anzuregen.

Im Zusammenhange der Joh. Darstellung ist unbedenklich, daß Jesus von seinem Erlösungstode so früh spricht. Soll er doch schon 2, 19. davon gesprochen haben. Aber auch im objectiven Zusammenhange der Geschichte Jesu liegt nichts, was eine so frühe Hinweisung auf seinen Tod gegen einen Meister in Israel unmöglich machte. Freylich muß dann Jesus selbst von Anfang seines öffent-

lichen Lebens an, nach dem Typus von Es. 53. die göttliche Nothwendigkeit und Heilsamkeit seines Todes erkannt haben. War dieser Gedanke von Anfang an in seinem Geiste mit der Idee des geistigen Reiches wesentlich verflochten, so lag es auch nahe, daß er Empfängliche sobald als möglich darauf hinwies, um sie durch Räthselworte dieser Art von der sinnlichen Jüdischen Denkweise über das Reich abzuziehen. Thut er doch Aehnliches bey den Synoptikern schon in der Bergpredigt, wo er Armuth und Leiden zu den wesentlichen Elementen des Himmelreiches rechnet. Konnte er dem Haufen der Zuhörer dergleichen so früh zumuthen zu ertragen, obgleich sie es gewiß auch nicht gleich verstanden, warum sollte er nicht im Gespräch mit dem gebildeteren Nikodemus davon reden, daß sein (urbildliches) Leiden und sein Tod die Bedingung der Messianischen Seligkeit der Welt sey?

V. 16. Bis auf Erasmus herrschte die Ansicht, daß sich V. 16. die Unterredung fortsetze. Erasmus aber sagt: Ab hoc loco (V. 16.) videri poterant verba Evangelistae, prosequentis et explanantis sermonem, quem coeperat Jesus cum Nicodemo. Dieser Wink blieb indessen bis auf die neueste Zeit unbeachtet. Erst seit Rosenmüller behaupten immer mehrere (K. E. L. Schmidt[1]), Kuinöl, Paulus, Tholuck, Olshausen), das Gespräch breche mit V. 15. ab, und V. 16 – 21. sey ein erläuternder und erweiternder Zusatz des Evangelisten.

Für diese Ansicht spricht zuerst das dem Johannes eigenthümliche μονογενής, welchen Begriff und Ausdruck er sonst nirgends in den Reden Jesu gebraucht, sondern nur da, wo er selbst spricht, s. 1, 14. 18. 1 Br. 4, 9. Wenn Scholl dagegen bemerkt, man sehe nicht ein, warum Jesus sich nicht eben so gut dieses Ausdrucks hätte

1) Ueber das Evangelium des Johannes in J. E. Ch. Schmidts Bibl. für Kritik und Exegese Bd. 2. S. 445 ff.

bedienen können, so ist dieß nichts gesagt gegen ein außer dieser Stelle unleugbares Factum, dessen Grund nur darin liegen kann, daß Johannes bey aller Freyheit der Behandlung in die Reden Jesu doch keinen Begriff und Ausdruck aufnehmen will, der ihnen ursprünglich fremd war. Zweytens verliert sich von V. 16. an das Dialogische und Individuelle fast ganz, und vorherrschend wird der Ton allgemeiner Reflexion. Dazu kommt drittens, daß V. 19., insbesondere wegen der vergangenen Tempora ἠγάπησαν, ἦν, sich weit mehr für eine Johanneische Reflexion späterer Zeit, wo die Christliche Krisis schon bis auf einen gewissen Punct entwickelt war, als für das Gespräch mit Nikodemus, wo dieselbe kaum angefangen hatte, zu eignen scheint. An sich zwar widerspricht der Gedanke V. 19. dem Gesprächszusammenhange nicht, aber würde nicht im wirklichen Gespräche alles mehr präsentisch ausgedrückt seyn müssen, vergl. V. 11. und 20.? Oder sollte ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, obwohl aoristisch ausgedrückt, präsentisch gedacht seyn? Weniger ist in Anschlag zu bringen, daß V. 16. fast eine wörtliche Wiederholung von V. 15. ist, da der Joh. Styl dergleichen verträgt. Aber es wäre möglich, daß gerade in der stärker hervortretenden Wiederholungsform ein Anzeichen läge, daß Joh. seine Reflexion an den Schluß des Gesprächs anknüpft.

Indeß ist die Debatte damit nicht geschlossen. Die ältere Ansicht ist keinesweges ohne Grund. Denn nicht nur fehlt alles, wodurch der Uebergang vom Gespräch zur eigenen Reflexion des Joh. äußerlich bezeichnet würde, sondern γάρ scheint sogar auf das Bestimmteste die Fortsetzung des Gesprächs zu bezeichnen. Johannes pflegt seine erläuternden Bemerkungen bestimmter zu markiren, s. 7, 39. 11, 50 ff. 12, 16. 33. 37 ff. Auch enthält V. 16 - 21. keinen Gedanken, der an sich dem Zusammenhange und Zwecke widerspräche. Endlich aber, während das Gespräch

mit V. 15. auf eine unerwartete Weise abbrechen würde, hat es fortgehend bis V. 21. einen bestimmten Schluß.

Indem man so jeder Meinung ihr Recht widerfahren läßt, wird man fast zu einer mittleren oder vermittelnden genöthigt. Das Gespräch setzt sich nach der Darstellung des Johannes V. 16. fort, aber so, daß die erläuternde und erweiternde Hand des Referenten stärker, als bisher, eingreift. Daraus erklärt sich die widersprechende Erscheinung, daß Einzelnes weit mehr Ausdruck und Gedanke des Johannes, als Christi zu seyn scheint, während doch alle äußeren Zeichen des Ueberganges vom Gespräch zur Joh. Reflexion fehlen, die Gedanken von V. 14. an sich natürlich an einander reihen, und zum Theil eine bestimmte Beziehung auf Nikodemus zu haben scheinen.

Diese Vermittlung findet aber Dr. Kling[1]) bedenklich. „Sie streite, sagt er, mit der historischen Treue und Lauterkeit des Joh., und führe consequent zu einer unbegrenzten Vermischung von Relation und Reflexion, welche der Pietät des Apostels gegen das Wort des Herrn zu nahe trete." Ich bin nicht ohne Sinn für diese Bedenklichkeiten. Aber noch bedenklicher finde ich doch, mitten in der Untersuchung über den bestimmten Grad der historischen Treue und Lauterkeit des Johannes in einem einzelnen Falle ein absolutes Maaß davon vorauszusetzen, und so das Resultat vorweg zu bestimmen, welches erst gefunden werden soll.

Der Hauptgedanke V. 16., daß die Liebe Gottes zur Welt Quelle der Messianischen Heilsordnung sey, war dem Meister Israels in sofern neu, als er wohl mehr gewohnt war, das Messianische Reich als ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit anzusehen. Im Zusammenhange des Gesprächs kann man sich den Uebergang etwa so denken: Jenes δεῖ ὑψωθῆναι des Menschensohnes, wie es zum Zwecke das Heil der Welt hat, hat seinen Grund

1) A. a. O. S. 138.

in der Liebe Gottes zur Welt. Wie V. 15. ἵνα πᾶς — auf die Allgemeinheit der Messianischen σωτηρία hinweist, so ist ὁ κόσμος hier im weitesten Sinne zu nehmen, im Gegensatz gegen ὁ λαὸς Ἰσραήλ, woran der particularistische Jude zunächst dachte. In einer rein Johanneischen Reflexion hat dieser Gedanke weniger Bezüglichkeit, als im Gespräch Jesu mit einem Manne, dem dieser tiefe Grund und diese weite Aussicht des Messianischen Reiches ein ἐπουράνιον war, während die Christlichen Gemeinden im Johanneischen Zeitalter längst daran gewöhnt waren. — Ἔδωκεν scheint, wegen der Causalverbindung mit V. 14. 15. (γάρ), dem ὑψωθῆναι V. 14., also in sofern dem Paulinischen παρέδωκεν (τῷ θανάτῳ oder εἰς τὸν θάνατον) Röm. 8, 32. Luk. 22, 19. zu entsprechen. Allein ohne alle nähere Bestimmung, wie doch selbst das Paul. παρέδωκε hat, etwa wie ὑπέρ τινος, möchte δοῦναι schwerlich von dem Dahingeben in den Tod gebraucht werden. So steht es Luk. 22, 19. mit ὑπὲρ ὑμῶν, und Gal. 1, 4., wo ohnehin schon das δοῦναι ἑαυτὸν den Begriff modifizirt, mit περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Selbst Joh. 6, 51., wo der Zusammenhang den Begriff des Dahingebens in den Tod bestimmt zu begünstigen scheint, steht ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς dabey. Wenn man nun den wieder mit γὰρ verknüpften V. 17. οὐ γὰρ ἀπέστειλεν vergleicht, und außerdem 1 Br. 4, 9. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον u. s. w., so wird augenscheinlich, daß ἔδωκεν hier das göttliche Gnadengeschenk der Sendung bedeutet. Erst aus der eingeschlossenen Beziehung auf δεῖ ὑψωθῆναι V. 14. folgt das Dahingeben in den Tod als ein anklingender Nebengedanke. Die Größe der Liebe wird, wie Röm. 8, 22. 1 Joh. 4, 9., durch den Begriff des μονογενὴς stärker hervorgehoben.

Das im Johannes ungewöhnlichere οὕτω — ὥστε —

ἔδωκεν ist, wie Winer zeigt [1]), auch dem classischen Sprachgebrauche eigen.

V. 17. Dem göttlichen Liebesgrunde entspricht der göttliche Liebeszweck, nicht nur dem Umfange, sondern auch dem Inhalte nach. So kann also der Zweck der Sendung des Sohnes nicht seyn, die Welt, die noch nicht theokratische, wie die Juden wähnten, zu richten, d. h. im Jüdischen Sinne zu verdammen, sondern sie, ohne Unterschied der Nationen, durch den Glauben an Christus zu erretten.

Wenn Jesus sich 5, 22 ff. das Gericht über die Welt zuschreibt, als ein wesentliches Stück seines Messianischen Amtes, und 9, 39. bestimmt sagt, εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, so muß er in einem andern Sinne das Gericht als Zweck seiner Sendung behaupten, in einem andern Sinne leugnen. Er leugnet es hier in dem Sinne, in welchem der Jüdische Particularismus es behauptete, nemlich mit Ausschluß der σωτηρία τοῦ κόσμου. Als Gegensatz gegen σώζειν (ζητεῖν καὶ σώζειν τὸ ἀπολωλός Luk. 19, 10.) ist κρίνειν hier das verdammende Richten im Jüdischen Sinne über die nicht Jüdische Welt, noch ehe sich dieselbe über Glauben und Nichtglauben entschlossen hat. Das wahre Messianische Gericht tritt erst mit dem Moment der freyen Entscheidung zum Glauben oder Nichtglauben ein. Aber in diesem Sinne ist es nicht sowohl der besondere Zweck der Erscheinung Christi, als vielmehr die unmittelbare Wirkung derselben, ja diese Erscheinung selbst. Auf diesen Zusammenhang der Begriffe leitet

V. 18. Denn hier ist der Hauptgedanke, daß die alleinige Entscheidung über Verderben und Heil für Alle von dem freyen, Allen möglichen Glauben an den erschienenen Messias abhängt.

---

1) S. Grammatik S. 277.

Der Satz ὁ πιστεύων — οὐ κρίνεται, präsentisch als eine allgemeine Norm ausgedrückt, ist aus 5, 24. so zu verstehen: Wer glaubt, ist gerettet, hat eben in dem Glauben das ewige Leben, wird also in dem Sinne nicht gerichtet, wie der Ungläubige. Wer nicht glaubt, ist eben dadurch bereits gerichtet, d. h. zur Unseligkeit (ἀπώλεια) verurtheilt. — Wie 1 Br. 5, 10., ist das Perfectum πεπίστευκεν hier so zu erklären, daß das Glauben als ein besonderer Act, ein besonderes Moment in der Zeit gedacht wird, wodurch Jemand ein Ungläubiger oder Gläubiger geworden ist. Regelmäßig beobachtet Joh. den Unterschied des οὐ und μή. Der Fall des Unglaubens wird nur als möglich, bedingt gedacht, dagegen das κρίνεται schlechthin, objectiv verneint [1]). Diese Darstellung ist durchaus Johanneisch, und sowohl hier, als V. 19., die Hand des Evangelisten erkennbar.

V. 19. erklärt den Begriff der κρίσις genauer, der V. 18. zum Grunde liegt. Die Construction löst Chrysostomus so auf: διὰ τοῦτο κολάζονται, ὅτι σκότος ἀφεῖναι καὶ φωτὶ προσδραμεῖν οὐκ ἠβουλήθησαν. So die Alten alle, aber unrichtig. Vielmehr ist sie, wie 1 Br. 5, 11. αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι u. s. w. (vergl. 5, 3., wo αὕτη — ἵνα, und 4, 9. 10., wo deutlicher ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη, ὅτι, und ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ὅτι — —), so zu fassen: Darin besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, d. h. eben dieses Licht ist das richtende Gericht. Des Gerichtes Gegenstand ist der κόσμος. Man hat den richtigen Gesichtspunct dadurch verfehlt, daß man nicht berücksichtigt, wie sehr Johannes V. 20. und 21. beyde Seiten des Gerichts und die zwiefache Kraft des Lichtes, das Finstere abzustoßen und das

1) S. Winers Grammat. S. 443 ff. Wenn Rückert zu 2 Kor. 5, 21. bemerkt, daß im Griech. zwischen Artikel und Partizip niemahls οὐ, sondern immer μή stehe, so ist dieß faktisch falsch, vergl. z. B. Aristoph. Eccles. 186. u. 187. Lucian. adv. indoct. 5.

Lichte, Lichtempfängliche an sich zu ziehen, hervorhebt. So hat man die κρίσις bloß von der verdammenden Seite aufgefaßt. In der That will Johannes das Wesen des Messianischen Gerichtes überhaupt beschreiben als ein in der Menschheit innerlich wirksames, scheidendes und ausscheidendes, durch die Erscheinung des Messianischen Lichtes oder des μονογενὴς υἱὸς τ. θεοῦ begründetes und damit wirkliches. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Das Messianische Gericht beginnt, wie auch die Juden erwarteten, mit der Erscheinung des Messias, s. 5, 22 ff. Dieser ist als das Licht der Menschen (1, 4.) in der Welt erschienen. Sein wesentlicher Zweck, der Zweck der göttlichen Liebe, ist die Welt zu erretten, also alle Menschen zu erleuchten, s. 1, 9., vergl. 3, 17. Aber nicht Alle sind des Lichtes begierig und empfänglich, ἐκ τῆς ἀληθείας 18, 37. Christus hat also auch nicht Alle gerettet, weil nicht Alle glaubten. Vielmehr liebten die Menschen im Allgemeinen die Finsterniß (τὸ σκότος s. 1, 5.) mehr, als das Licht. Wären Alle des Lichtes froh und begierig, so wäre kein Gericht. So aber ist die Scheidung nothwendig. Wer, sich selbst entscheidend, zu dem Lichte kommt, ist durch dasselbe gerettet, wer aber nicht, verurtheilt zur Finsterniß, die er mehr liebt, als das Licht. So geschieht das Gericht. — De Wette sagt, der erste Satz, τὸ φῶς ἐλήλ., sey Umstandsatz und hätte eigentlich durch ὅτε bestimmt seyn sollen, so daß ὅτι direct nur mit ἠγάπησαν zu verbinden sey. Allein die Construction drückt gerade so wie sie ist, deutlich aus, daß das Gericht zu seiner ersten Ursache das Licht hat, zu seiner zweyten die Mischung des Guten und Bösen in der Welt. Allerdings ist ein Gegensatz zwischen dem Kommen des Lichtes und der bösen Scheu vor dem Lichte, aber καὶ deßhalb nicht in und doch aufzulösen. Eben nur das Zusammenwirken beyder Momente zum Gericht soll ausgedrückt werden.

Als Jesus dieß sprach, fing das Gericht eben erst an.

Aber das Licht war schon gekommen, und daß die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht, ist eine allgemeine Erfahrung der Geschichte. In diesem Sinne, also als Ausdruck der geschichtlichen Erfahrung, steht hier der Aorist ἠγάπησαν.

Warum aber liebten die Menschen, da doch natürlich scheint, das Licht zu lieben, die Finsterniß mehr, als das Licht? Weil ihre Werke böse waren. Das relative Imperf. ἦν drückt den zu dem ἠγάπησαν gehörigen sittlichen Zustand aus. Daß τὰ ἔργα die ganze Handlungsweise bezeichnen soll, sieht man aus V. 20. 21., vergl. Eph. 5, 11.

V. 20. und 21. enthalten die genauere, psychologische Erklärung von V. 19. Was zuerst die einzelnen Begriffe betrifft, so schließt ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, 1 Joh. 1, 6. dem ψεύδεσθαι, hier dem φαῦλα πράττειν entgegengesetzt, die Unwahrheit, Lüge, den eitlen Schein, so im Reden, wie im Handeln aus, und bezeichnet überhaupt die Denk- und Handlungsweise, deren Grund und Inhalt die Wahrheit schlechthin, die göttliche, ist [1]). Cyrill sagt, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθ. sey ὁ τῆς ἀληθείας ἔργων ἐραστής τε καὶ ποιητής. Indem ἐλεγχθῆναι V. 20. mit φανερωθῆναι V. 21. synonym parallel gesetzt wird, geht es in die allgemeinere Bedeutung des Kundmachens über, aber es bleibt wesentlich darin die ursprüngliche des Rügens, Strafens. Ἵνα drückt auf beyden Seiten die Absicht aus. Wie dort

1) Die Formel ποιεῖν τὴν ἀλήθ. hat im N. T. nur Joh. in d. Ev. und den Briefen. Im A. T. finden wir öfter ποιεῖν ἔλεος κ. ἀλήθειαν oder ἐλεημοσύνην κ. ἀλήθ. von der Erweisung der Liebe und Treue, besonders der göttlichen, 2 KK. 2, 6. Genes. 47, 29. Jos. 2, 14. Richt. 9, 15. Ποιεῖν ἀλήθειαν (ohne Artikel) entspricht Nehem. 9, 33. dem Hebr. עָשָׂה אֱמֶת und ist hier das Rechthandeln, synonym mit Gerechtseyn. Eben so Es. 26, 10. und Tob. 13, 6., wo ποιεῖν ἀλήθ. und π. δικαιοσύνην synonym sind. In der alttestam. Formel ist ἀλήθ. mehr der Begriff der Tugend der Redlichkeit, welche ausgeübt wird, in der Johanneischen (immer mit dem Artikel) der Begriff der objectiven Wahrheit, der Wahrheit schlechthin, wonach gehandelt, welche durch Wort und That ausgedrückt wird.

V. 20. der unvermeidliche ἔλεγχος gefürchtet, also absichtlich gemieden wird, so wird hier V. 21. die nothwendige φανέρωσις geliebt und gesucht. — Dem ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα V. 21. entspricht auf der entgegengesetzten Seite V. 20. nichts. Aber wie V. 20. ὅτι πονηρά ἐστιν hinzuzudenken ist, was auch einige Codices erklärend hinzufügen, so ist ἐν θεῷ εἰργασμένα als positiver Gegensatz von πονηρὰ zu nehmen, und ὅτι als Causalpartikel, in dem Sinne: Weil ihre Werke in Gott gethan sind, kommen die Wahrheitübenden zum göttlichen Lichte V. 19., ohne Furcht vor dem ἔλεγχος des Lichtes. Das Lichte kommt zum Lichte, das Göttliche zum Göttlichen. — Ἐν θεῷ entspricht dem Pauliniſchen ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ Ephes. 5, 8. u. a., und drückt zunächst die weiteste Beziehung der Gemeinschaft, vergl. 17, 23., oder der Begründung aus. Joh. meint die Werke, welche in der bewußten Lebensgemeinschaft mit Gott gethan sind. Nähere besondere Bestimmungen des Verhältnisses sind κατὰ θεὸν Röm. 8, 27. 2 Kor. 7, 10., oder κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 1 Joh. 5, 14., oder auch ἐκ τοῦ θεοῦ. — Um nun die Verbindung von V. 20. und 21. mit V. 19. richtig zu verstehen, muß man beachten, daß Jesus hier nach Johannes gewissermaßen das Naturgesetz der sittlichen κρίσις, welche durch das erschienene Licht in die Welt gekommen ist, aufdeckt. Es giebt in der vorchristlichen Welt zwey Arten von Menschen, welche sich zur Erscheinung Christi entgegengesetzt verhalten; solche, welche, des Lichtes froh und empfänglich, einen innern göttlichen Trieb zur Wahrheit haben, und solche, in denen nicht Gott, nicht das Licht, sondern die Finsterniß herrscht. Bis auf Christus sind beyde gemischt mit einander in der Welt. Mit seiner Erscheinung beginnt die Scheidung. Diese hassen das Licht, jene suchen es. Beydes in sofern naturgemäß, als Licht und Finsterniß sich überall ausschließen. Auf beyden Seiten wird ein natürliches Streben gedacht, gleichsam in

sich selbst zu bleiben und nicht durch den Gegensatz gestört zu werden. Die Bösen fliehen das Licht, weil es ihnen den ἔλεγχος bringt, daß sie in der Finsterniß sind, worin von Natur, wenn er das Licht kennt, Niemand seyn will. So entsteht in ihnen der Schmerz der Finsterniß über das Licht. Im Wesen des Lichtes aber liegt die Freude. Je selbstbewußter es im Menschen wird, desto lichtbegieriger und freudiger ist er.

Dieser natürliche Gegensatz aber ist in seiner Wurzel ein Gegensatz der Freyheit. Es kommt auf den Menschen an, sich den Schmerz, den das Licht ihm macht, d. h. den Schmerz der Reue gefallen zu lassen. Unter dieser Bedingung können Alle zu Christo kommen, und Niemand ist ausgeschlossen. V. 19. aber heißt es, die Menschen liebten die Finsterniß mehr, als das Licht. Sie schlechthin zu lieben, wäre teufelisch. So ist also nach Joh. in jedem ein Funke, ein Bedürfniß des Lichtes. Kraft dieses Funkens kann jeder zu Christo kommen, und Niemand ist durch eine Naturnothwendigkeit schlechthin ausgeschlossen, sondern nur durch seinen Willen, s. 5, 40. [1]).

Der unmittelbare Eindruck des Gesprächs auf Nikodemus wird nicht erzählt. Nach 7, 50. 19, 39. war es nicht ohne Wirkung, nicht ohne die Früchte des Glaubens und der Liebe, aber wohl erst nach weiterem Besinnen des bedenklichen Mannes.

III, 22. — 36.

Zeugniß des Täufers von Jesu unbedingtem Vorzuge.

V. 22. Jesus verläßt nach dem Feste mit seinen Jüngern die Hauptstadt, bleibt aber noch eine Zeitlang

1) Cyrill faßt dieß Moment richtig auf, indem er zu V. 19. bemerkt: *Οἱ γὰρ, ἐξὸν καταφωτίζεσθαι, φησὶ, τὸ ἐν σκότῳ κεῖσθαι τιμήσαντες, πῶς οὐκ ἂν εἶεν εἰκότως αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν τῶν δεινῶν ὁρισταὶ, καὶ αὐτόμολοι πρὸς τὸ παθεῖν ἃ καὶ διαφεύγειν ἐξῆν, εἴπερ ἦσαν ὀρθοὶ τῶν πραγμάτων ἐξεταστὰι, τὸ φωτίζεσθαι μᾶλλον τοῦ μὴ τοιούτου προκρίνοντες* u. s. w.

in der Jüdischen Landschaft (εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, vergl. Josua 8, 1. Mark. 1, 5. Luk. 5, 17. 6, 17.). Ging Jesus vielleicht darum auf das Land, um in der Nähe wasserreicher Oerter zu taufen? Oder war das Taufen nur zufällig und das Lehren die Hauptsache? Auch in die Jüdische Landschaft scheint er sein Evangelium selbst bringen zu wollen. Vielleicht waren an Ort und Stelle die Leute empfänglicher, als in der Hauptstadt. Aber von jenem Taufen Jesu und seiner Jünger sprechen die synoptischen Evangelien gar nicht, Joh. nur hier gelegentlich. Vielleicht kam es eben nur wenig und gelegentlich vor.

Der Ort, wo Jesus sich aufhält, wird nicht näher bestimmt. Vielleicht zog er in der Landschaft umher und kam so in die Nähe des Täufers, der sich

V. 23. in Aenon, nahe bey Salim aufhielt. Σαλείμ war der bekanntere und bedeutendere Ort, Αἰνών, von עַיִן [1]), wohl nur ein Brunnenort, in der Nähe von Salim. Aus V. 26., vergl. 1, 28., muß man schließen, daß beyde Orte diesseits, d. i. westlich vom Jordan lagen [2]). Aber alle näheren Bestimmungen ihrer Oertlichkeit seit Hieronymus sind unsicher und streitig [3]). Aus unsrer

1) Rosenmüller leitet, bibl. Geographie 2, 2. S. 133. Αἰνών ab von עֲיָנָן, d. h. starke, wasserreiche Quelle, Intensivform von עַיִן, womit, wie er meint, ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ übereinstimme.

2) Die von Lampe zu d. St. ausgeführten Gründe dafür, daß Aenon und Salim in Peräa gelegen haben, beweisen nichts gegen den klaren Zusammenhang unsrer Stelle.

3) Nach Eusebius und Hieronymus (Onomastic.) unter Aenon und Salem lag das erstere in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem juxta Salem et Jordanem, und Salem — — in octavo lapide a Scythopoli in campo vicus Salamias. Wenn Scythopolis das alte Bethschean ist, so lagen die beyden Orte in Samarien, und zwar, wie Epiphanius Haer. 52. 2. (Melchisedecian.) sagt: ἐν τῷ πεδίῳ Σικίμων κατ' ἀντικρὺς τῆς νυνὶ Νεαπόλεως καλουμένης, womit die Samaritan. Chronik des Abul Phatach übereinstimmt. Vergl. Hieronym. Epist. ad Evagrium (Ep. 73. Opp. ed. Vallarsi Tom. 1. 446.). Judith. 4, 4. kommt vor ὁ αὐλὼν Σαλήμ in Samarien. Vergl. Rosenmüller a. a. O. 132 ff. und Winers bibl. Reallexik. unter Aenon und Salem.

Stelle folgt nicht nothwendig, daß die Orte in der Landschaft Judäa lagen. Aber, wenn sie, wie Hieronymus und Epiphanius andeuten, in der Landschaft Samarien lagen, wie soll man sich dann erklären, daß die Leute dahin kamen und sich taufen ließen? Nach Samarien ging wohl kein Jude, s. 4, 9. Oder lagen beyde Orte an der Grenze von Samarien und Judäa? Nach Jos. 15, 32. scheinen beyde Orte im Stamme Juda gelegen zu haben [1]).

Zu V. 24. bemerkt Semler, um der chronologischen Verlegenheit, in welche man durch die Harmonie mit den drey ersten Evangelien versetzt wird, zu entgehen: Fateor, — si vel unus codex addiceret, me hunc versum habere pro glossa antiqui lectoris, qui hac ratione ex aliis evangelistis lucem se afferre putabat. Ganz entschieden hält Wassenbergh [2]) den Vers für eine Glosse. Aber die kritischen Auctoritäten begünstigen einen solchen Verdacht auch nicht von fern.

Nach der allgemeinen evangelischen Tradition gerieth der Täufer gleichzeitig mit dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu in die Gefangenschaft, aus der ihn nur der Tod befreyete. Die synoptischen Evangelien wissen, scheint es, von keinem gleichzeitigen Lehren und Wirken beyder nach der Taufe und der Versuchung, s. Matth. 4, 12. Mark. 1, 14. Luk. 4, 14., vergl. Luk. 3, 19. 20. Nach Matth. und Markus kehrt Jesus unmittelbar nach der Taufe und Versuchung nach Galiläa zurück, nachdem der Täufer ge-

---

1) Jos. 15, 32. wird unter den Städten des Stammes Juda aufgezählt שִׁלְחִים und עַיִן. Die LXX haben Σαλήμ ohne Αἰν nach d. Vatic., aber Cod. Alexandr. hat Σελεειμ καὶ Αἰν. Dieß könnte hier gemeint seyn. Vergl. Bleek de libri Genes. origine p. 21.

2) Valckenarii Scholia in libr. quosd. N. T. Tom. 1. Dissert. de Glossis N. T. p. 47 sq.: Minime liquet, quo animo haec addiderit Evangelista. Marginale olim, ni fallor, fuit scholion, cui et scholii inhaesit nota γάρ. S. dagegen Bornemann Dissert. de glossematis N. T. caute dijudicandis vor den Scholiis in Lucae Evangelium p. XLIII sq.

fangen gesetzt war. Nach Matthäus insbesondere scheint diese Rückkehr Jesu eben durch die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers zum Theil motivirt zu seyn. Vor dieser Epoche wissen die drey ersten Evv. überhaupt von keinem öffentlichen Lehren Jesu. Unser Evangelist berücksichtigt V. 24. zwar keins unsrer synoptischen Evangelien, aber die in denselben aufgezeichnete allgemeine evangelische Tradition. Um einem möglichen Einwurfe, daß dieser Tradition zu Folge Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers öffentlich zu lehren angefangen habe, zu begegnen, bemerkt er, daß die Gefangennehmung erst später geschah.

Will man, um die Johanneische Relation mit der synoptischen in Uebereinstimmung zu bringen, sagen, die Rückkehr Jesu nach Galiläa, von der Matth. 4, 12 ff. Mark. 1, 14 ff. erzählt werde, falle mit der Joh. 4, 3. 43. 45. zusammen, so daß die Gefangennehmung des Täufers etwa zwischen Joh. 3, 36. und 4, 3. zu setzen sey, so halte ich dieß nicht für unwahrscheinlich [1]). Nur ausgedrückt ist dieses objective Verhältniß der Thatsachen weder dort noch hier.

V. 25. Es entstand, eben in Folge (οὖν) des nahen Zusammenseyns der beyden Taufgesellschaften des Johannes und Christi, von Seiten der Jünger des Johannes (ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου) ein Streit (ζήτησις, Euthymius διάλεξις) mit einem Juden (μετὰ Ἰουδαίου) über Taufreinigung (περὶ καθαρισμοῦ, Euthym. ἤτοι βαπτίσματος).

Die überwiegende Mehrheit bedeutender Zeugen hat statt Ἰουδαίων, Ἰουδαίου. Schon Grotius gab dieser mehr individualisirenden Lesart entschieden den Vorzug. Heumann aber verlangte in diesem Falle τινός. Euthymius

1) Die Philoxeniana hat am Rande zu 3, 36. καὶ μετὰ ταῦτα παρεδόθη ὁ Ἰωάννης.

erklärt auch: ἐγένετο διάλεξις — — πρὸς τὸν Ἰουδαῖόν τινα. Regelmäßig wäre es, aber nicht nothwendig. Die Bentleysche auch von Semler gehegte Conjectur Ἰησοῦ hat gar keinen Schein für sich in den Auctoritäten. Auch ist kaum glaublich, daß Jesus sich selbst in einen Streit darüber eingelassen hat. Und gesetzt, würde nicht dann Johannes von den Erklärungen Jesu wenigstens etwas mitgetheilt haben? Die Conjectur von Schulz [1]) ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (des Johannes oder Jesu?) μετὰ Ἰωάννου hat nicht nur die Auctoritäten, welche einstimmig ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου festhalten, gegen sich, sondern auch den Zusammenhang; denn wie schickt sich dazu V. 26.? Der eigentliche Streitpunct wird V. 26. nur angedeutet. Vielleicht gab ein Jude der Taufe Christi den Vorzug vor der Johanneischen. Schien ihm jene unmittelbarer zu dem Messianischen Reiche einzuweihen, und so die Johanneische nicht mehr nöthig? Die eifersüchtigen Johannisjünger (ζηλοτυποῦντες sagt Euthymius) eilen zu ihrem Meister, den sie für den Größeren halten, und beklagen sich, daß Jesus, dem er früher in Peräa (jenseits des Jordans 1, 18–28 ff.) Zeugniß gegeben und so Ansehen verschafft habe, ihm jetzt wie undankbar in sein Amt falle und entgegenarbeite. Uebertreibend sagen sie, πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. Wahrscheinlich wollen sie Entscheidung darüber, ob die Taufe Jesu wirklich vorzuziehen sey.

Unser Evangelist hebt mit besonderem Fleiße solche Züge und Aussprüche des Täufers hervor, aus denen das wahre Verhältniß desselben zu Christo deutlicher erkannt werden soll [2]). Aber wie vieles bleibt uns dennoch dunkel!

---

1) N. T. Griesb. varia lectio zu d. St.

2) Strauß, L. J. 3te Aufl. 1. 415. Anm., findet, daß der Evangelist das Verhältniß des Täufers zu Jesu günstiger darstelle, als es sich geschichtlich denken lasse, und erklärt dieß aus der Rücksicht des in Ephesus schreibenden Verfassers auf die dortigen

Ja gerade durch das, was unser Evangelium darüber mittheilt, wird das Verständniß nur noch schwieriger.

Die wesentliche Einerleyheit der Taufe Johannis mit der Wassertaufe[1]) Christi ist unleugbar. Der Unterschied war ursprünglich nur der, daß jene die gläubige Hoffnung auf den kommenden Messias, und die Vorbereitung auf den Empfang desselben, diese dagegen den bestimmten Glauben an den erschienenen Christus und das Bekenntniß seines Namens in sich schloß. Hierin lag zugleich der Vorzug der letzteren, welche als die Vollendung der ersteren erscheint. Aber eben wegen der wesentlichen Einerleyheit beyder reichte, wie es scheint, die Johanneische Taufe, wenn sich der Glaube an den erschienenen Christus daran anschloß, zur Jüngerschaft Jesu, zum vollen Eintritt in die *βασιλεία* hin. Freylich die Johannisjünger zu Ephesus AG. 19, 1 – 8. werden von Paulus erst noch besonders Christlich getauft *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*. Aber zu Lebzeiten Jesu und des Täufers muß es anders gewesen seyn. Wo haben wir in den Evangelien eine Spur, daß die Johannisjünger Kap. 1, 29 ff., welche zu Jesu übertraten, erst noch von Christo besonders getauft werden? Kein Apostel wird von Christo getauft. Es scheint, als werde bey allen die Johanneische Taufe vorausgesetzt, und zwar in Verbindung mit dem Glauben an den Namen Jesu Christi als hinreichend. Aber, wenn dieß ist, warum tauft denn Jesus oder läßt von seinen Jüngern taufen? Vielleicht ließ er nur diejenigen taufen, welche die Joh. Taufe noch nicht empfangen hatten.

Johannisjünger. Ich will diese Rücksicht nicht schlechthin leugnen, aber was half es dem Evangelisten, um die Johannisjünger zu bekehren, etwas zu erdichten, wovon man damahls in Ephesus das historische Gegentheil noch recht wissen oder erfahren konnte?

1) Nur diese Taufe kann hier verglichen werden. Das Taufen Jesu mit dem heiligen Geist Joh. 1, 33. ist Charakteristik seiner Wirksamkeit überhaupt, nicht unterscheidendes Merkmahl seiner Taufe, als eines symbolischen Instituts des Messian. Reiches.

Dann entsteht aber die Frage, warum fuhr Johannes fort zu taufen, nachdem er den erschienenen Messias dem Volke verkündigt und seine Jünger bestimmt auf ihn hingewiesen hatte? Die vollkommene Messianische Taufe hatte bereits angefangen, wozu noch die unvollkommene Johanneische?

Die Erklärung des Täufers in unsrer Stelle giebt keinen Aufschluß darüber. Er erklärt V. 27., es sey göttliche Ordnung, daß Jesus an Ansehen zunehmen, er zurücktreten müsse. Aber warum stellt er bey so entschiedener Anerkennung des unbedingten Vorzugs Christi sein Herolds- und Taufamt nicht alsogleich ein? Warum bleibt er neben Jesus stehen mit seiner nur vorbereitenden Taufe? Warum tritt er nicht selbst in die Messianische Jüngerschaft Jesu ein, sondern bleibt draußen, so, daß Jesus Matth. 11, 11. sagen muß, der Kleinste im Himmelreiche sey größer, als er?

Die gewisse Geschichte giebt hierauf keine befriedigende Antwort. Wir müssen uns mit Vermuthungen begnügen [1]). Mir ist die wahrscheinlichste diese:

1. Die Johanneische Taufe blieb eine vorbereitende. So lange die Kunde von dem erschienenen Messias noch nicht allgemein im Volke verbreitet war, konnte sie in ihrer Bedeutung und ihrem Zwecke neben der Christlichen bestehen. Wo Jesus Anfangs nicht selbst erschien,

---

1) Vergl. G. U. Osiander über den Zweck und die Bedeutung der Joh. Taufe in Keils und Tzschirners Analekten Bd. 4. 1. S. 107, besonders Schneckenburger: Ueber das Alter der Jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus. Berl. 1828. S. 53 ff. und Winers bibliſches Reallexik., Art. Johannes. Dreßler die Lehre von der heil. Taufe — nach dem Grundtexte des N. T. Leipz. 1830. S. 35 ff. und Conr. Steph. Matthies, Baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Berolini 1831. Die neueren Verhandlungen s. Strauß L. J. 1. §. 45. 46. Neander S. 85 ff. Weiße, evangel. Geschichte 1. S. 259 ff. Kern, die Hauptthatsachen der evang. Gesch., erste Abth. S. 45 ff. (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1836.). Hase, L. J. 3te Aufl. §. 55. Hugs Gutachten über das L. J. von Strauß. §. 34 - 40.

bey wem er nicht durch That und Lehre den Glaubenskeim weckte, da war sie fortwährend an ihrem Orte. Daß beyde in unsrer Stelle unsern von einander taufend erscheinen [1]), ist eben nur ein zufälliges Zusammentreffen, und wider die Regel. Johannes ist hier nicht an seinem gewöhnlichen Tauforte. Seine Station war am Jordan, wo er die Täuflinge erwartete. Wanderungen, wie Jesus, machte er, wie es scheint, nicht. Wir finden ihn nie in Jerusalem, auch nicht in Galiläa. Seine Taufe hörte aber je länger je mehr auf, nicht bloß, weil er bald darnach in Gefangenschaft gerieth, sondern auch, weil sein Amt immer mehr seine Bedeutung verlor, je weiter die Botschaft von dem erschienenen Messias sich verbreitete. Ob Jünger des Täufers seine Taufe fortsetzten? Das vorbereitende Taufamt war an die Person des Täufers geknüpft. Wenn also seine Jünger nach seinem Tode fortfuhren zu taufen, so geschah dieß ohne Beruf, und nicht im Sinne des Täufers. Warum aber, wenn die Taufe Johannis allmählich aufhörte, hören wir in den Evangelien nicht mehr von der Taufe Christi? Erst Matth. 28, 19. gebietet Jesus seinen Jüngern zu taufen. Bey keiner früheren Aussendung deutet er auch nur darauf hin. Sollte der Grund davon nicht der seyn, daß der bestimmte Glaube an Jesum den Christ, wie ihn die Taufe in sich schloß, zu Lebzeiten Jesu so viel seltener hervortrat, und gerade je weniger, je mehr Christus in Beziehung auf seine Anhänger mehr aussondernd, als sammelnd verfuhr? Von Kap. 4, 1. 2. an hört man nie mehr von der Taufe Jesu.

2. Die natürliche Entwicklung wäre, wie es scheint, allerdings die gewesen, daß der Täufer, nachdem er Jesum als Messias erkannt, sich auch an ihn angeschlossen hätte. Schon nach dem, was die drey ersten Evangelien, namentlich Matth. 3, 14. von der ersten Begegnung des Täufers

1) Diese Einwendung macht Strauß a. a. O. S. 410.

mit Jesu erzählen, wie vielmehr nach dem, was Johannes Kap. 1. erzählt, mußte man dieß erwarten. Statt dessen entsteht nach Matth. 11, 1 ff. später sogar eine Art von Befremdung und Entfernung von Seiten des Täufers. Er erwartete ein bestimmteres äußeres Hervortreten des Messias, eine schnellere äußere Entwicklung des Messianischen Reiches. Als er sich hierin getäuscht sah, fing er an, irre zu werden. Sein Schicksal, sein Gefängniß, woraus er hoffen konnte, durch eine schnellere Entwicklung des Messianischen Reiches befreyet zu werden, mochte an der Verstimmung und an jener zweifelnden, ja fast verzweifelnden Frage Matth. 11, 2. bedeutenden Antheil haben. Hält man Matth. 11, 1 ff. mit unsrer Erzählung zusammen, so scheint, als wäre jenes Irrewerden des Täufers an Jesus erst im Gefängnisse entstanden. Noch in unsrer Stelle ist er über den zunehmenden Beyfall Jesu um so mehr erfreuet, da er darin eine Bestätigung seiner Erwartungen findet. So wirkte und taufte er freudig fort, auf Jesum hinweisend. Um die Zeit aber, wo er in Gefangenschaft gerieth, fing Jesus nach der Joh. Erzählung an, mehr kritisch und ausscheidend zu verfahren. Von Kap. 5. an wird dieß besonders sichtbar. Da wurde Joh., dessen Standpunct der alttestamentliche blieb, eben im Gefängnisse vielleicht nur augenblicklich irre. Ob er sich auf die Antwort Jesu, Matth. 11, 2 ff., wieder zurecht fand, wissen wir nicht. Sein bald darauf erfolgter Tod schneidet alle weitere Entwicklung ab. Aber, wenn Jesus mitten im Lobe über ihn sagt, der Kleinste im Himmelreiche sey größer, als er, so muß er wohl bis zuletzt außerhalb der neuen Messianischen Gemeinde geblieben seyn. Und doch glaubt und bekennt er, daß Jesus der Sohn Gottes, das Lamm Gottes ist. Sollte er in diesem Glauben nicht höher gestanden haben, als der beste Apostel? Und doch bleibt er draußen. Dieß ist ein Räthsel. Strauß und Weiße zerhauen den Knoten, indem sie alles, was von

der Anerkennung Christi von Seiten des Täufers in den Evangelien erzählt wird, entweder für Erdichtung halten, oder für unchronologisch. Wenn irgend, so habe der Täufer erst im Gefängniß, kurz vor seinem Tode, Jesum als Messias anerkannt, zu spät dann, um sich noch an Christus auch äußerlich anzuschließen. Weiße beruft sich für die letztere Ansicht nicht ohne Schein auf AG. 13, 25., ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγε· τίνα με (τί ἐμὲ) ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ u. s. w. Das heißt allerdings: Gegen das Ende seines Laufs erklärte Johannes u. s. w. Allein im Zusammenhange mit den synoptischen Evangelien kann dieß nur so verstanden werden, daß Johannes noch während seiner öffentlichen Wirksamkeit jene Erklärung gab, aber gegen das Ende derselben, da er nach der synoptischen Relation bald darnach in Gefangenschaft kam, vergl. Matth. 3, 11. vergl. 4, 12. Mark. 1, 7. vergl. V. 14. Luk. 3, 16. vergl. V. 19. 20. Lukas bemerkt die Gefangenschaft des Täufers noch vor der Taufe Christi, also gewiß nur einschaltungsweise, nicht chronologisch. Aber 4, 14. setzt er doch, wie Matth. und Mark., die Gefangenschaft des Täufers voraus.

Ist, wie wir oben gezeigt haben, das Irrewerden des Täufers an Jesus, nach so bestimmten Anerkennungen zwar seltsam, aber nicht unbegreiflich, so ist in sofern zu einer so gewaltsamen kritischen Zerhauung des Knotens kein hinreichender Grund. Was aber das Räthsel betrifft, daß der Täufer außer dem Himmelreiche stehen blieb, so giebt es ähnliche Räthsel genug in der Geschichte. Das Judenthum enthält alle prophetischen Bedingungen zum Glauben an Christus, und doch entschließt es sich nicht dazu, sondern schließt sich beständig noch aus. Das ist ein Räthsel in der Geschichte der Völker, aber es ist freylich das Räthsel des Unglaubens. Näher unsrem Falle liegt vielleicht, daß Erasmus vollkommen begriff, was Luther war und wollte, sich aber doch an die neue Ge-

meinde nicht anschloß. Die Eitelkeit des Mannes erklärt einiges, aber nicht alles. Davon kann bey Johannes dem Täufer nicht die Rede seyn. Dieser war demüthig genug, um auf Jesus, als den Höheren, hinzuweisen. Strauß hat in einer Uebereilung eine solche Demuth für unmöglich gehalten [1]), aber er ist davon zurückgekommen. Auch Erasmus konnte demüthig und edel genug über Luther urtheilen. Aber weder Verstand noch guter Wille und Demuth reichen oft hin, einen geschichtlichen Beruf und eine gegebene Schranke des Lebens zu übersteigen [2]). Was dem Moses geschah, daß er das gelobte Land vom Berge sah und doch nach Gottes Ordnung nicht hineinkam, wiederholt sich in den großen Wendepuncten der Geschichte oft genug. Es ist ein Räthsel, aber kein unmögliches Factum.

V. 27. Die abweisende Antwort beginnt mit einem allgemeinen Erfahrungssatze, der aber nur in bestimmter Beziehung oder Beschränkung auf den tugendhaften göttlichen Beruf vollkommen verständlich und wahr ist. Euthymius: *οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀφ' ἑαυτοῦ λαμβάνειν οὐδὲν τοιοῦτον, οἷον οὐράνιον καὶ θεῖον.* Rechtfertigt der Täufer damit den Messianischen Beruf Jesu und den zunehmenden Beyfall desselben, so daß er meint, ohne Berechtigung und Befähigung von Gott (*ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, 19, 11. steht dafür *ἄνωθεν*, wie auch einige Auctoritäten lesen,) sey, was Jesus thue und was ihm gelinge, nicht denkbar, — oder will er damit sagen, wenn Ihr mir zumuthet, mir einen Vorzug vor Jesus anzumaßen, so wisset, daß kein Mensch über den ihm von Gott gegebenen Beruf hinausgehen kann? Die erstere Auffassung, welche Chrysostomus empfiehlt [3]), hat allerdings den

---

1) Leb. Jesu, Erste Ausg. Bd. 1. S. 347.

2) Dieß erkennt auch Dr. Strauß a. a. O. an. Nur schließt er mehr daraus, als eben die geschichtlichen Analoga gestatten.

3) *Εἰ δὲ λαμπρότερα τὰ ἐκείνου, καὶ πάντες πρὸς αὐτὸν ἔρχονται, θαυμάζειν οὐ χρή. τοιαῦτα γὰρ τὰ θεῖα.*

Schluß der Klage der Jünger V. 26. für sich; gegen sich aber den Zusammenhang mit dem folgenden V. 28., welcher der letzteren Erklärung, die schon Cyrill [1]) entwickelt, ungleich mehr entspricht. Indeß ist der allgemeine Satz nach beyden Seiten wahr, und so gilt er positiv für Jesus, negativ für die Bescheidenheit des Johannes.

V. 28. Der Täufer beruft sich zur Widerlegung auf dasselbe Zeugniß, worauf seine Jünger sich beriefen. Sie hatten seine Erklärung 1, 19 - 28. gehört. Sie mochten nicht gerade glauben, daß er der Messias sey. Aber eine bestimmte Hinweisung auf Jesum scheinen wenigstens diese Jünger noch nicht bekommen zu haben. *Ἐκείνου* bezieht sich auf Jesus, den der Täufer aus der Frage V. 26. im Sinne behält.

V. 29. macht Johannes seine wahre, demüthige und neidlose Stellung zu Christo anschaulich in einem Bilde, welchem die prophetische Vergleichung des theokratischen Verhältnisses des altt. Volkes zu Gott mit einem ehelichen zum Grunde liegt, vergl. Jes. 54, 5. Hosea 2, 18. 19. 2 Kor. 11, 2. Ephes. 5, 32. Apok. 21, 2. 9. Die eigenthümliche Wendung des Bildes von dem ehelichen zum bräutlichen Verhältnisse könnte durch den Vorgang messianisch allegorischer Deutungen von Stellen, wie Ps. 45., vielleicht auch des Hohenliedes [2]) bedingt seyn, aber die besondere Ausführung, namentlich der *φίλος τοῦ νυμφίου*, scheint neuerfunden.

---

1) *Ἀκούειν ἂν πρέποι τῇ κτίσει, ἀπονεμηθεῖσιν ἀρκεῖσθαι μέτροις καὶ τοῖς οὐρανῷ διορισμένοις ἐφήδεσθαι, ἐκτείνεσθαι δὲ πειρατέρων μηδαμῶς.* Kurz und gut Wetstein: Non possum mihi arrogare et rapere, quae Deus non dedit.

2) S. Kleukers Samml. der Gedichte Salomos, sonst das Hohelied oder Lied der Lieder genannt. Hamm 1780. S. 55 ff. Vergl. Rosenmüller über des hohen Liedes Sinn und Auslegung in Keils und Tzschirners Analekten Bd. 1. Heft 3. und Altes und neues Morgenland Th. 4. S. 179 ff. — Die Jüdischen Allegoriker finden wenigstens ein höheres, theokrat. Verhältniß im Buche abgebildet.

Der Täufer nennt Jesum den Bräutigam schlechthin, nemlich den Messianischen, weil ihm die Messianische Gemeinde (das Volk Gottes) als Braut verlobt ist. Die Verbindung wird als eine entstehende, werdende gedacht. Er selbst, sagt Johannes, sey nur der Freund des Bräutigams, *φίλος τοῦ νυμφίου*. *Φίλος τοῦ νυμφίου* entspricht dem Hebr. שׁוֹשְׁבִן, worin aber die Begriffe *φίλος τ. νυμφ.* und *παρανύμφιος* oder *νυμφαγωγὸς* vereinigt sind. Nach Hebr. Sitte [1]) war der Schoschben, ein Freund des Bräutigams, eine nothwendige Mittelsperson sowohl bey der Bewerbung als Schließung der Ehe. Er machte für den Freund die Werbung bey der Braut und war der unentbehrliche Unterhändler zwischen Braut und Bräutigam bis zur Hochzeit. Bey der Hochzeit selbst war er ein Hauptordner der Festlichkeiten, nothwendig zugegen bey der Untersuchung der Hochzeitskammer, und auch nach geschlossener Ehe ein Vermittler etwaiger Mißverständnisse und Zwistigkeiten. — Wie weit ist nun das Bild ins Einzelne zu deuten? Einige beziehen das *ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου* auf die besondere Sitte, daß die Schoschbenim [2]) (oder der Schoschben) an dem Brautgemach standen und warteten, bis der Beyschlaf vollzogen war, ad scrutandum et officiose observandum ea, quae sponsi illa nocte fecerint, ne scilicet alter alteri dolo damnum inferret. Allein nach denselben Rabbinischen Stellen war diese Sitte nicht allgemein [3]). Unsere Stelle

1) Am ausführlichsten handelt darüber Schoettgen Horae hebr. et talm. zu d. St.

2) Der Plural steht in den Rabbinischen Stellen bey Schöttgen a. a. O. zuweilen ganz allgemein. Aber in einer Stelle Ketuvoth fol. 12. 1. wird ausdrücklich gesagt: Olim in Judaea duos שושבינים constituebant, unum sponso, alterum sponsae. Vergl. Tanchuma fol. 36. 1. fol. 79. 4.

3) S. Schöttgen a. a. O. p. 337.: Olim in Judaea perscrutati sunt locum sponsi et sponsae, id quod in Galilaea fieri non solebat.

enthält gar keine bestimmte Beziehung darauf; es wäre auch zu geschmacklos, das Bild auf einem Puncte zu concentriren, der auf das abgebildete Verhältniß keine rechte Anwendung findet. Ich ziehe daher mit den meisten älteren und neueren Auslegern vor, die Beziehung allgemeiner zu fassen. Das *ἑστηκὼς* scheint mir zur Ausmahlung des Bildes zu gehören, und das *ἀκούων αὐτοῦ* u. s. w. nur das anzudeuten, daß der Täufer, gleichsam der Vermittler und Unterhändler zwischen der Braut und dem Bräutigam, an der Seite des Bräutigams stehend, sich der hochzeitlichen Erscheinung, Thätigkeit und Freude des Messias erfreuet. Die *φωνὴ τοῦ νυμφίου* hat im A. T. einen fast proverbiellen Ton. Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. bezeichnet קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה ganz allgemein die hochzeitliche Freude und Heiterkeit. Auch verkürzt, bloß *φωνὴ νυμφίου*, scheint mir die Formel in unsrer Stelle nichts anderes zu bezeichnen, als die Freudenstimme des Bräutigams überhaupt. Euthymius: *χαίρω διὰ τὴν φωνὴν αὐτοῦ, τὴν οὕτω γλυκεῖαν, τὴν οὕτως ἐπέραστον, τὴν οὕτω σωτήριον.*

Zu *χαρᾷ χαίρει* hat man, um den Hebraismus darin nachzuweisen, Matth. 2, 10. Jonas 4, 6. Jes. 66, 10. verglichen. Aber in den beyden ersteren Stellen steht das gewöhnlichere *χαρὰν χαίρειν*. Auch 1 Thess. 3, 9. sollte man nicht vergleichen, denn hier steht der Dativ *ᾗ χαίρομεν* nur in der Attraction des vorhergehenden *ἐν πάσῃ τῇ χαρᾷ*. Allein Jesaias 66, 10. ist entsprechend, aber nur in der Alexandrin. Uebersetzung, in der es heißt: *χάρητε ἅμα αὐτῇ* (nemlich Jerusalem) *χαρᾷ!* Dem Originale שִׂישׂוּ אִתָּהּ מָשׂוֹשׂ entsprechender wäre *χάρητε — — χαράν!* Auch 1 Chronik. 29, 9. ist zu vergleichen. Aber nur die Edit. Complut. hat *ὁ βασιλεὺς εὐφράνθη εὐφροσύνῃ μεγάλῃ*, der gewöhnliche Text — *εὐφράνθη μεγαλῶς* — drückt das Original שִׂמְחָה גְדוֹלָה הַמֶּלֶךְ שָׂמַח, wo also wieder die gewöhnliche Accusativ-

construction Statt findet, nur dem Sinne nach richtig aus. *Χαίρειν χαρὰν* und *χαρᾷ χαίρειν* sind Intensivformeln, von denen die erste dem Hebräischen und Griechischen Sprachgebrauche gemeinsam ist [1]). Im Allgemeinen dient diese Art der Construction dazu, den Begriff des Verbums durch das Nomen desselben Stammes zu erweitern oder näher zu bestimmen, weßhalb in der Regel das Substantiv noch eine adjectivische Bestimmung hat. Die objective Accusativconstruction, auch bey Intransitivis, drückt das Product der Handlung aus, die Dativconstruction dagegen vertritt ganz die Stelle der subjectiven Adverbialconstruction. Die letztere ist daher noch geeigneter, die subjective Handlung zu intendiren, als die erstere. So wird hier dadurch der höchste Grad der Freude ausgedrückt, daß sich durch und durch der Täufer freuet.

V. 30. Nachdem der Täufer V. 29. gesagt hat, seine Freude, wie sie dem Freunde des Bräutigams gezieme, sey vollkommen, spricht er den allgemeinen Satz aus, daß es in der göttlichen Ordnung der Dinge nothwendig (*δεῖ*) liege, daß jener an Wirksamkeit und Ansehen wachse, er dagegen abnehme, *ἐλαττοῦσθαι ὡς ἡλίου ἀνατείλαντος ἑωσφόρου*, fügt Euthymius bildlich erklärend hinzu.

Damit ist die abweisende Antwort des Täufers völlig geschlossen. — Was V. 31 – 36. folgt, enthält mehr Erläuterndes (V. 31.) und Anwendendes (V. 36.), als Neues.

So viel ich weiß, sind Bengel und Wetstein die ersten, welche die Erklärung des Täufers mit V. 30. schließen und V. 31. bis 36. für einen erklärenden Zusatz des Evangelisten halten [2]). Kuinöl, Schott, Olshausen, Meyer stimmen ihnen darin bey, auch Dr. Paulus, nur daß er die Reflexion des Evangelisten erst

---

1) Vergl. Winers Gramm. §. 32. 2 f. Ueber den Hebr. Sprachgebrauch insbesondere Gesenius Lehrgeb. S. 810.

2) Bengel: haec usque ad finem capitis videtur attexuisse evangelista, baptistae sensui congruentia.

mit den Worten ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος V. 31. anknüpft, also die Rede des Täufers bis ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ fortführt.

Man kann nicht leugnen, daß V. 31 – 36. dem Tone der bisherigen Rede des Täufers, ihrem besonderen Verhältnisse und Zwecke wenig angemessen erscheinen. Gedanke und Wort eignen sich weit mehr für den Evangelisten, der das Gespräch mit Nikodemus und anderes der Art kannte und nach seiner Art niedergeschrieben hatte, als für die kurze prophetische Rede des doch immer noch im Vorhofe der βασιλεία stehenden Täufers. V. 31. 32. 34. klingen wie Nachhall aus der Unterredung mit Nikodemus. Auch V. 35. hat etwas von Reminiscenz an Aeußerungen Jesu, wie 10, 28. 29., und V. 36. sieht ganz aus, wie eine allgemeine Reflexion des Evangelisten, welche sich an Erklärungen Jesu, wie 5, 24. u. a., anknüpft und nach Inhalt und Sprache weit eher in den Brief des Evangelisten oder in eine Betrachtung desselben, wie er sie Kap. 12, 37 ff. anstellt, als in die Rede des Täufers zu gehören scheint. Dagegen darf nicht verhehlt werden, daß, wenn der Evangelist, statt die Rede des Täufers fortzusetzen, seine eigene Reflexion hinzufügen wollte, er dieß theils V. 31. auch äußerlich mehr markirt haben würde, theils nicht von Christo, wie hier geschieht, namentlich V. 32. 34. und 35., im Präsens sprechen dürfte. Für die Reflexion des Evangelisten zu seiner Zeit war die Erscheinung Christi ein vergangenes historisches Factum, wie er denn auch im Briefe diesen Standpunct festhält.

Ich bin daher auch hier zu der Vermuthung geneigt, daß sich von V. 31. an mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermischt.

V. 31. wird das ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν durch ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν begründet und

erläutert. Der höhere Ursprung Christi, sein μονογενὴς giebt ihm den Vorrang auch vor dem Täufer. Dieser, mit jenem verglichen, ein Erdgeborener, ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, muß ihm nothwendig nachstehen: ἐμὲ δεῖ ἐλαττοῦσθαι V. 30. Als Erklärung des Täufers beruhet das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν auf dem Ausspruche desselben 1, 15. 30., aber der Refler des Johanneischen Prologs ist darin unverkennbar. So scheint mir auch die Bezeichnung des Täufers als eines irdisch Geborenen, vergl. Matth. 11, 11., mehr dem Evangelisten anzugehören, der den Gegensatz zwischen Christo und dem Täufer im Sinne des Prologs auffaßt. Ἐκ τῆς γῆς bezeichnet das erste Mahl den Ursprung, die Herkunft, das zweyte und dritte Mahl bestimmt es die Art und Weise des Seyns und des Redens, sofern dieselbe durch den Ursprung bedingt ist. So entspricht ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν als relativer Gegensatz dem ἐπάνω πάντων. Nur vergleichungsweise soll gesagt werden, der Täufer stehe, wie alle irdisch Geborenen dem Messias, als dem himmlisch Geborenen, nach. Der Gegensatz wird auf der Seite des Täufers durch das ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ (nicht mit τὰ τῆς γῆς einerley) gleich vollständig ausgeführt. Die Meinung ist, daß auch sein Predigtamt, sein Heroldsberuf mit dem Messianischen Amte verglichen gering sey. Mit Christo, dem göttlichen Logos in menschlicher Gestalt, verglichen, redet er irdisch, aus der Erde, d. h., was der Mensch, im Gegensatz gegen den Sohn Gottes, zu erkennen vermag. Damit soll der prophetische Beruf des Täufers überhaupt nicht geleugnet, sondern nur der unbedingte Vorzug der Offenbarung Christi, der nach 1, 18. als μονογενὴς υἱὸς τ. θεοῦ verkündigt, was kein anderer, kein Sterblicher, auch kein Prophet weiß, behauptet werden.

Um auch auf der Seite Christi den Gegensatz vollständig darzustellen, wird ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶν mit der Erklärung des ἄνωθεν durch das

mit ἐκ τῆς γῆς mehr parallele ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wieder aufgenommen. Dieß scheint der wahre Grund der sonst auffallenden Wiederholung zu seyn. Sollte diese, wie Dr. Paulus meint, nur der Reflexion des Evangelisten als äußere Anknüpfung dienen, so mußte dieß durch ein γὰρ oder dergleichen angedeutet werden.

V. 32. entspricht καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ dem ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ V. 31., und so darf V. 32. von V. 31. nur durch ein Komma getrennt werden. Nur in dieser Verbindung bekommt der Satz einen der Antithese ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ entsprechenden Sinn. Weil Christus der vom Himmel Gekommene ist, bezeugt und verkündigt er, was er (im Himmel) gesehen und gehört hat (1, 18. 6, 46. 5, 19. 8, 38. 47.), also τὰ ἐπουράνια. Und dennoch (καὶ), heißt es weiter, nimmt Niemand sein Zeugniß an, d. h. glaubt an ihn [1]), vergl. 3, 11. Wie? Denkt der Täufer dabey an seine Jünger V. 26? Allein weder zur Zeit des Täufers, denn das Ansehn Jesu wuchs ja (vergl. V. 30. und 26.), noch zur Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde, denn die Christliche Gemeinde hatte ja damahls schon einen ziemlichen Umfang und nahm wohl täglich zu, ist τὴν μαρτυρίαν οὐδεὶς λαμβάνει vollkommen wahr. Also muß οὐδείς im Sinne des Täufers, wie des Evangelisten, limitirt werden. Mit dem κόσμος, der Menge der Ungehorsamen und Ungläubigen, verglichen, war die Zahl der Annehmenden zur Zeit des Täufers, wie zur Zeit des Evangelisten ein Minimum.

V. 33. Das Zeugniß Christi hat zu seinem Inhalte die Worte, die Wahrheit Gottes, vergl. V. 34. Wer also

1) Mit Kypke Observatt. zu d. St. μαρτυρ. λαμβάνειν von der Uebernahme des Zeugnisses von Christo, gleichsam der apostolischen Predigt, zu verstehen, gestattet weder der historische Zusammenhang der Stelle, noch der Sprachgebrauch des Johannes, wonach μαρτ. λαμβ. immer von der gläubigen Annahme gebraucht wird, s. 3, 11.

dasselbe annimmt, d. h. als göttliche Wahrheit anerkennt, erkennt damit an, bestätigt gleichsam, daß Gott selbst wahr ist. Euthymius: *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν καὶ πιστεύων αὐτῷ ἐβεβαίωσεν, ἔδειξεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν, ὁ ἀποστείλας αὐτὸν, οὗτινός εἰσι τὰ ῥήματα, ἃ λαλεῖ· ὁ δὲ μὴ λαβὼν αὐτὴν, καὶ ἀπιστῶν αὐτῷ τοὐναντίον ποιεῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον, ἢ προδήλως θεομαχεῖ* [1]). Diese Erklärung wird durch V. 34. *ὃν γὰρ* — — nothwendig, vergl. 1 Joh. 5, 10. Andere aber verstehen *ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν* von der Wahrhaftigkeit Gottes, wonach Gott gehalten, was er versprochen, d. h. den verheissenen Messias gesendet habe. Aber dieser Gedanke wäre weder durch das Vorhergehende vorbereitet, noch zu dem Folgenden schicklich, abgesehen davon, daß Joh. dann nicht *ἀληθής*, sondern *πιστὸς* geschrieben haben würde, vergl. 1 Joh. 1, 9. *Σφραγίζειν* in der Bedeutung bestätigen, anerkennen, entspricht dem metaphorischen Gebrauche von חָתַם im A. T. nicht, wo es mehr von dem Beschließen (der Vollendung) und Verschließen (Verbergen) durch ein Siegel gebraucht wird [2]). Dagegen findet sich, nach Vitringas Observationen [3]), bey den Rabbinen חָתַם in der Bedeutung von Anerkennung, Beglaubigung, Bewährung einer Schrift, eines Zeugnisses, Vertrages durch ein Siegel. *Σφραγίζειν* kommt in der classischen Sprache in dieser Bedeutung nicht selten vor, aber immer als Medium [4]). Auch Philo, der diesen metaphorischen Gebrauch des Wortes liebt, hat regelmäßig das Medium, und häufig das Compositum *ἐπισφραγίζεσθαι* [5]). So ist also wohl

1) So auch Cyrill in d. Comment. zu d. St. p. 166. 168.

2) S. Winer Lexic. manuale Hebr. p. 374 sq.

3) Observatt. sacrae lib. III. c. 1. de testimonio Christi in credentibus confirmato.

4) S. Wetstein zu d. St., wo aus Aristides Platonic. 1. p. 18. u. 23. *τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ ὥσπερ ἐσφραγίσατο* angeführt wird.

5) S. Loesner observatt. Philon. zu d. St.

das Activum in dieser Bedeutung unregelmäßig, aber deßhalb nicht gerade hebraisirend.

Aehnlich, wie V. 19., drückt die aoristische Construction ὁ λαβὼν — ἐσφράγισεν einen allgemeinen Satz in der Form der geschichtlichen Erfahrung aus: Wer je das Zeugniß annahm, der erkannte auch an u. s. w.

V. 34. Daß Jesus, weil von Gott gesendet, auch Worte Gottes redet (in einem höheren Maaße, als der Täufer), wird weiter dadurch begründet, daß Gott ihm den Geist ungemessen giebt.

Bey allem Eindringen der Reflexion des Evangelisten bezeichnen doch die Präsentia λαλεῖ — δίδωσιν den Standpunct und die Zeit des Täufers. Nach seiner Erfahrung von der heiligen Geistesfülle des Messias in der Taufe bezeugt er, daß jenem nicht wie ihm der Geist gemessen mitgetheilt werde, sondern ohne Maaß, in unbeschränkter Fülle (ἐκ μέτρου, wie ἐν μέτρῳ Judith 7, 21., was mehr Hebr. ist בְּמִשְׁקָל [1]), so viel als μετρίως). — Der Satz οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα ist so allgemein, ohne nähere Bestimmung der Person, an sich unwahr und in dieser Stelle beziehungslos. Die Propheten haben auch den Geist, nur ἐκ μέτρου (בְּמִשְׁקָל), sagen die Rabbinen [2]). Allein von dem Messias gilt οὐκ ἐκ μέτρου u. s. w. Also muß bey δίδωσιν, αὐτῷ ergänzt werden. Der Täufer dachte sich dieß maaßlose Ertheilen des Geistes an den Messias im Gegensatz gegen sich und die altteſt. Propheten, und in Beziehung auf die Weissagung, daß die Messianische Zeit durch eine unendliche Geistesfülle ausgezeichnet seyn werde. — Das Präsens δίδωσιν könnte ausdrücken, daß sich der Täufer die Geistesertheilung an den Messias als eine perennirende dachte. Aber es kann auch das zeitlose Präsens allgemeiner

---

1) בְּמִדָּה hat die Londoner Hebr. Uebersetzung in unsrer St.

2) S. Schöttgen und Wetstein zu d. St.

Behauptung seyn. Ὁ θεὸς könnte bey δίδωσιν entbehrt werden. Der Vatic. hat es auch nicht. Vielleicht setzte man es hinzu, um die Construction deutlicher zu machen.

V. 35. Jene maaßlose Geistesmittheilung beruhet darauf, daß Gott den Messias liebt, wie der Vater den Sohn. Aber aus dieser Liebe wird weiter abgeleitet, daß der Vater dem Sohne auch die Macht gegeben habe über Alles, d. h. göttliche Macht. Mit Unrecht beschränkt Kuinöl πάντα auf den vollen Umfang des Geistes, oder, wie er sich ausdrückt, auf omnes doctrinae suae partes. Abgesehen von der unnützen Wiederholung, entspricht ἐν χειρὶ αὐτοῦ nicht, was eine bestimmte Beziehung auf die Macht nach Außen hin hat, s. 10, 28. Auch das Tempus δέδωκεν schickt sich zur Kuinölschen Auslegung nicht, da unmittelbar vorher von der Mittheilung des Geistes δίδωσιν steht. Am natürlichsten vergleicht man 5, 22. 6, 37. 10, 28. 29. 17, 2. Matth. 11, 27. 28, 18., und versteht den Satz als eine Reflexion des Evangelisten von der dem Messias verliehenen göttlichen Macht, die Welt in sein Reich aufzunehmen. So schließt sich

V. 36. sehr gut an, auf folgende Weise: Wenn Gott Alles bestimmt hat, der Herrschaft des Messias unterworfen zu werden, sofern es nur durch ihn zum ewigen Leben gelangen kann, so folgt auch, daß nur, wer an den Sohn glaubt, das ewige Leben habe, wer aber dem Sohne ungläubig ungehorsam ist, des ewigen Lebens verlustig gehe, der göttlichen ὀργὴ unterworfen bleibe.

Allerdings ist ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ mit ὁ μὴ πιστεύων oder ἀπιστῶν, wie einige lesen, synonym, vergl. AG. 14, 2., aber der Unglaube wird hier bestimmt als ein Ungehorsam, eine Unfolgsamkeit gegen die göttliche Wahrheit dessen, dem Gott Alles in die Hände gegeben hat.

Das bildliche Hebr. ὄψεται deutet an, daß die ζωὴ als etwas Objectives gedacht wird, zu dessen gleichsam

anschaulichen Besitz man durch den Glauben gelangt. Die ὀργὴ τοῦ θεοῦ im Gegensatz gegen seine Liebe ist, wie bey Paulus Röm. 1, 18. die Strafgerechtigkeit Gottes, welche ihrer Natur nach, da der heilige Gott das ewige Leben an die Bedingung des Glaubens geknüpft hat, den Ungehorsam mit dem Nichtbesitz des ewigen Lebens strafen muß. So bleibt in Folge des göttlichen Gerichts der Zorn, vergl. 3, 19 ff. μένει ἐπ' αὐτὸν, er belastet fortwährend den, der nicht gehorsam ist, und so lange er es ist, oder, nicht eher weicht der göttliche Zorn von ihm [1]), als bis er der göttlichen Wahrheit nicht mehr widerstrebt. Μένει, nicht μενεῖ liest auch Lachmann. Man dachte nicht an das nach Johannes immer gegenwärtige Gericht Gottes, sondern an das absolut zukünftige und corrigirte so dem ὄψεται conform μενεῖ. (Oct. 27. 1845.)

IV, 1 — 42.

Christi Gespräch mit der Samaritanerin und Bekenntniß der Samaritaner, daß Jesus der Heiland der Welt sey.

V. 1 - 3. Jesus [2]) verläßt Judäa und zieht sich wieder nach Galiläa zurück, weil er erfährt, daß die Pharisäische Parthey in Jerusalem Kunde davon bekommen hat, daß er mehr Jünger habe und taufe, als Johannes. Οὖν V. 1., bey Joh. nie müßig, knüpft die Erzählung an das Vorhergehende in der Art an, daß V. 1. als Folge von dem erscheint, was 3, 22 - 26. erzählt wird. — Der Evangelist beschränkt das ungenaue βαπτίζει durch die Bemerkung V. 2., daß Jesus nicht selbst getauft habe, sondern seine Jünger. Die allgemeine Kunde, das Volks-

1) Aehnlich ist Ezech. 5, 13.

2) ὁ κύριος V. 1. als Messianische Bezeichnung, wie hier, ist dem historischen Style der Evangelien nicht so geläufig, als dem Paul. Briefstyle. Joh. hat es, wie die drey ersten Evv., häufig, als gewöhnliche Anrede, ohne alle Messianische Beziehung. Wie hier, so nur 6, 23. 11, 2., besonders aber Kap. 20. und 21. sehr oft. Die volle Formel, κύριος Ἰησ. Χρ. hat er nur 2 Joh. 3.

gespräch unterschied dieß nicht. Nur aus strengerem historischen Interesse macht Joh. die Unterscheidung. Für die Pharisäer war es gleichviel.

Aber zweyerley ist hier dunkel: 1) Wie kann dieß, daß die Pharisäer hören, er habe mehr Jünger als Johannes, Jesum bestimmen, Judäa zu verlassen, wo er doch Eingang fand? Er fürchtete Verfolgung. Sich dieser geradezu auszusetzen, war die Stunde noch nicht gekommen. Samarien hatte seine Gegenwart noch nicht unmittelbar erfahren; selbst in Galiläa hatte er kaum angefangen zu wirken. Aber wie kommt es, daß die Pharisäer sich gerade dadurch, daß Jesus mehr tauft, bewegen lassen, ihn zu verfolgen? Die Pharisäerparthey in Jerusalem hatte sich bereits gegen ihn entschieden. Die Zeichen und Wunder am Feste hatten sie weniger angezogen, als die reformatorische Gewalt, womit er am ersten Pascha aufgetreten war, abgeschreckt. Von dem Messias erwarteten die Pharisäer, wenn nicht weltlichen Glanz, doch völlige Befreundung mit ihnen, den Wächtern und Hütern der Theokratie. Der Täufer war auch kein Mann nach ihrem Herzen, aber nicht so gefährlich. Er hatte bestimmt auf Jesum, als den Messias, hingewiesen, aber wohl nur erst in kleineren Kreisen. Sie wählen also, scheint es, das kleinere Uebel. Johannes verpflichtete nur zum Glauben an den kommenden Messias. Es stand ihnen frey, noch einen andern zu erwarten. Während sie es also ruhig ansahen, daß die Taufgemeinde des Täufers sich erweiterte, wurde ihnen die zunehmende Jüngerschaft jenes Galiläers immer bedenklicher. 2) Warum tauft Jesus nicht selbst? Der alten Kirche schien, wenn nicht Jesus selber getauft hätte, die Würde der Christlichen Taufe zu verlieren. So nahm man an, wenigstens den Petrus habe Jesus selbst getauft, Petrus dann die andern Apostel [1]).

1) So soll nach Clem. Alex. Hypotyp. lib. 5. Christus den Petrus, Petrus den Andreas, Andr. den Jakob. und Joh. getauft haben,

Nichts grundloser, als dieß! Johannes sagt zwar nicht, daß Jesus nie selbst getauft habe, aber was berechtigt, das Gegentheil anzunehmen? Allein warum taüft er nicht selbst? Man hat es aus 1 Kor. 1, 17. erklären wollen, wo Paulus sagt, Christus habe ihn nicht gesendet, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Aber dieß ist doch nur so zu verstehen, daß das Verkündigungsamt des Apostels, als das höhere, das Taufamt, als das untergeordnete, in sich schließt, und dieses in Collisionsfällen jenem nachstehen muß. Der Fall ist nicht gleich. Denn daß die Apostel auch zum Taufamte berufen waren, und selbst Paulus es verwaltete, muß als ausgemacht angesehen werden. Man hat gesagt, wie Paulus dort sage, er sey froh, außer dem Crispus und Cajus in Korinth Niemand getauft zu haben, damit Niemand sagen könne, sie seyen auf seinen Namen getauft, so habe auch Christus sich des Taufens selber enthalten, um Partheygeist, Zweifel und Aberglauben fern zu halten, weil man bald einen Unterschied zwischen der Taufe Jesu und der seiner Jünger gemacht haben würde [1]). Wie aber, wenn Jesus allein taufte? Wenigstens im Anfange glaubten doch auch nicht so viele an ihn, daß er das Taufgeschäft gleich mit seinen

---

diese dann die übrigen. Dieß berichtet Joh. Moschus (im 7ten Jhdt.) in dem Pratum spirituale C. 176. Cotel. Monum. eccl. Graec. Tom. 2. Nach Chrysostomus Hom. 1. in Joann. p. 2. hat Johannes die Christl. Taufe empfangen. Nach Tertullian aber de baptismo 12. gab es zu seiner Zeit scrupulosi immo temerarii retractatus quorundam, quomodo ex ista praescriptione (nemlich nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam) apostolis salus competat, quos tinctos non invenimus in Domino praeter Paulum. Man schloß aus Joh. 13, 10., Petrus und so wohl auch alle übrigen Apostel seyen getauft, wenigstens mit der Joh. Taufe, welche aber nach jenem Ausspruche als hinreichend angesehen werden könne. Aber eine entscheidende Stelle kann Tertullian nicht nachweisen, daß die Apostel die Christl. Taufe empfangen haben, und er beschränkt sich am Ende darauf, daß sie, getauft oder ungetauft, auf keinen Fall unselig seyen, da ihre Erwählung und ihr Umgang mit Christo die Taufe habe ersetzen können.

1) S. Dreßlers Lehre von der heil. Taufe S. 31.

Jüngern hätte theilen müssen. Tertullian [1]), der sich unter den Alten zuerst auf die schwierige Frage einläßt, sagt: in quem tingueret? — in semetipsum, quem humilitate celabat? Aber dann hätte es zu Lebzeiten Jesu überhaupt keine Taufe auf den Namen Jesu Christi geben können. Und warum sollte es der Würde des Messias nicht angemessen gewesen seyn, auf seinen Namen selbst zu taufen? Vielleicht aber liegt der Grund darin, daß das Taufen sich mehr für die Diener und Jünger, als den Herrn des Messianischen Reiches selbst schickte [2]). Dieses πρέπον läßt sich nicht weiter erklären, aber es ist am Ende der einzige Grund.

V. 4. Der gerade Weg nach Galiläa führte durch Samarien [3]). Jesus, ohnehin schon an der Grenze von Samarien, wie es scheint, zieht ihn der wohl gewöhnlichen Straße der Festcaravanen durch Peräa vor, weil er nach Galiläa zurückeilt, vielleicht auch, um unter den Samaritanern persönlich anzuregen, und die Jünger allmählich von dem herrschenden Vorurtheile gegen ein Volk zu entwöhnen, das gleiches Recht an das Messianische Reich hatte und nicht ohne Empfänglichkeit dafür war. Matth. 10, 6. schont er bey der Aussendung der Zwölfe das bestehende Vorurtheil. Zu einer fortwährenden Verkündigung des Evangeliums unter den Samaritanern durch die Jünger waren die Verhältnisse noch nicht geeignet. Aber dieser vorübergehende, gelegentliche Besuch Christi steht damit nicht in Widerspruch. Weniger anstößig, bereitete er doch hinlänglich vor. Luk. 9, 52. 10, 30 ff. 17, 11. AG. 8, 5 ff. setzen ähnliche Anregungen der Samarit. Empfäng-

1) De baptism. Cap. 11.

2) S. J. A. Bengel Gnom. zu d. St. Baptizare actio ministerialis, Act. X, 48. 1 Cor. 1, 17. Joannes, minister, sua manu baptizavit, — discipuli ejus, ut videtur, neminem, at Christus baptizat Spiritu Sancto.

3) S. Joseph. Archaeol. 20. 6. 1. Vit. §. 52.

lichkeit, wie hier erzählt wird, voraus. Johannes theilt das Gespräch mit der Samaritanerin mit, weil es die entschiedensten Erklärungen Jesu über seine Messianische Würde, über das rein geistige Wesen seines Reiches und seiner Gemeinschaft enthält, und die erste Anerkennung Christi in Samarien zur Folge hatte.

V. 5. 6. *Συχὰρ* (die beglaubigte Lesart, statt des vulgären *Σιχὰρ*) ist das im A. T. schon sehr früh und oft genannte שְׁכֶם [1]). Der Griechische Name ist außerordentlich verschieden. In der Alexandrin. Uebersetzung haben wir *Συχέμ*, *Σίκιμα* (*τὰ* und *ἡ*, s. 1 Könige 12, 25., wo *ἡ Σίκιμα*). Josephus hat regelmäßig *Σίκιμα* als Pluralform. Außer der Johanneischen Form *Συχὰρ* oder *Σιχὰρ* finden wir noch in den Testam. der 12 Patr. (Testam. Levi Kap. 7.) die Form *Σικήμ*. Die Form *Συχὰρ* findet sich sonst nirgends. Man hat vermuthet, sie sey aus einem Jüdischen Spott- oder Ekelnamen entstanden, entweder von שֶׁקֶר Lüge, die Lügenstadt, anspielend auf den Samaritanischen Gottesdienst auf dem Berge Garizim, an dessen Fuße Sichem lag [2]), oder von שִׁכֹּר trunken, mit Hinsicht auf Jes. 28, 1., wo Samaria die stolze Krone der Trunkenen in Ephraim genannt wird [3]). Sirach 50, 26. heißt es: *καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις*, und in dem Testam. des Patr. Levi a. a. O. steht mit Anspielung auf die Geschichte Genes. 34. *Ἔσται — ἀπὸ σήμερον Σικὴμ λεγομένη πόλις ἀσυνέτων, ὅτι ὡς εἴ τις χλευάσει μωρὸν, οὕτως ἐχλεύασαμεν αὐτοὺς, ὅτι καίγε ἀφροσύνην ἔπραξαν ἐν Ἰσραήλ* u. s. w. Dieß scheint für die Annahme eines Spottnamens zu sprechen. Gegen die Ableitung von שֶׁקֶר hat man eingewendet, daß dann *Συκὰρ* geschrieben seyn

1) S. Genes. 12, 6. 33, 18. Jos. 24, 25.

2) So Hadr. Reland. Dissert. misc. (diss. III. de monte Garizim) Tom. I. p. 141.

3) S. Lightfoot Hor. Hebr. et Talm. p. 938.

würde. Allein auch in σαβαχθανὶ Matth. 27, 46. ist χ für ק (שְׁבַקְתָּנִי) gesetzt. Allein warum kommt der Spottname nicht öfter vor? Im Talmud findet sich עין סוכר [1]), aber ob irgendwie mit Sichem verwandt, ist sehr zweifelhaft. Wenigstens in den Testam. der 12 Patr. sollte man den Spottnamen erwarten, auch im Jesus Sirach. Es befremdet, daß ihn Johannes allein hat und zwar ohne Grund und besondere Anspielung. Sonst hat selbst das N. T. (s. AG. 7, 16.) das gewöhnliche Συχέμ. Unter den von Lightfoot angeführten Meinungen scheint die, wonach Συχὰρ nur eine zufällige Corruption von Συχὲμ seyn soll, mehr Beachtung zu verdienen, als sie bisher gefunden hat. Städte- und Personennamen werden bey dem Uebertragen in eine andere Sprache leicht corrumpirt, besonders in den Endungen. Verwechselungen von λ und ρ, oder μ und β, auch ρ und σ sind nicht selten, desto seltener freylich die Verwechselung von μ und ρ. Aber Num. 34, 10. 11. wird z. B. שְׁפָם, eine Stadt im Stamme Juda, in der Alexandr. Uebersetzung in Σεπφαμὰρ corrumpirt. War erst in dem Worte Συχὲμ μ in ρ verwandelt, so folgte statt des ε von selbst der dem ρ entsprechendere vollere Vocal α. Allein ich verkenne nicht, daß jenes Σεπφαμὰρ das einzige Beyspiel der Art ist, und man eigentlich nicht sagen kann, μ sey in ρ verwandelt, sondern αμ in αμαρ. Auf keinen Fall aber kann diese Abweichung im Griech. Namen der Stadt ein Grund seyn, den Joh. der Unkunde der Geographie von Palästina zu beschuldigen.

Bey Sichem lag (nach neueren Berichten eine halbe Stunde südlich von der Stadt) auf dem sogenannten Jakobsfelde der Jakobsbrunnen [2]). Hier fiel das

1) S. Lightfoot a. a. O.

2) S. Rosenmüllers bibl. Geographie 2, 2. S. 126 ff. Noch jetzt ist der Jakobsbrunnen ein Gegenstand der Verehrung der Christen, wegen des hier gehaltenen Gesprächs.

Gespräch vor. Was von dem Jakobsfelde gesagt wird: *οὗ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσὴφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ*, ist traditionell, beruhet aber auf folgenden Stellen: Genes. 33, 19., wo Jakob das Stück Land bey Sichem kauft, ferner Jos. 24, 32., wonach die Gebeine Josephs hier begraben liegen, und das Feld ein Besitzthum der Söhne Josephs wird, und endlich Genes. 48, 22., wonach (wie die LXX in Widerspruch mit Genes. 33, 19. übersetzen *ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου*) Jakob sterbend dem Joseph ein solches Stück Land schenkt.

Zu *ἐκαθέζετο οὕτως* bemerkt Euthymius, *οὕτως* sey so viel als *ἁπλῶς*, *ὡς ἔτυχεν*, (ohne weiteres) *ἐπ' ἐδάφους· τὸ ἄτυφον* (neml. Christi) *γὰρ ὁ λόγος διδάσκει*. Wesentlich eben so Chrysostomus, Cyrill, Theophylakt. Von der sprachlichen Seite könnte man dagegen einwenden, *αὕτως*, nicht *οὕτως* sey *ἁπλῶς*, *ὡς ἔτυχεν*. Allein nach Passow werden *οὕτως* und *αὕτως* in diesem Sinne nicht selten verwechselt. Dem Zusammenhange angemessener und einfacher scheint die Erklärung des Erasmus [1]): er setzte sich so — nemlich ermüdet, wie er war. Dieß wäre dann eine sogenannte Anaphora des Particips durch *οὕτως*, wie die Classiker lieben, vergl. Xenoph. Anab. 4, 5. 29. Kyrop. 5, 2. 6. 7, 5. 71. Plato, Protag. 310. D. Gorg. 457. C. u. a. m. [2]). Allein in diesen Anaphoris steht, wie Dr. Fritzsche richtig bemerkt [3]), regelmäßig und nothwendig *οὕτως* vor dem temp. finit. Vergl. AG. 20, 11. Joseph. Antiq. 8, 11. 1. de bello Jud. 2, 8. 5. Und so müssen wir doch zur Auslegung der Griech. VV. zurückkehren. Nur scheint Joh. durch *οὕτως* nicht sowohl das *ἄτυφον* Christi, seine einfache Lebensweise, ausdrücken zu

1) Annot.: *Οὕτως* addit *μιμητικῶς*, ut gestus exprimat hominis lassi, vel sic nempe quia fatigatus.

2) Vergl. Winers Grammat. 559.

3) Hall. A. L. Z. 1839. Ergänz. Bl. N. 28. S. 220.

wollen, als vielmehr dieß, daß er keinen Anstand nahm, sich an einer Samarit. Quelle nieder zu setzen.

Aus treuer Erinnerung bemerkt Johannes, es sey um die sechste Stunde gewesen, nach der gewöhnlichen Annahme also um Mittag.

Aber Rettig [1]) und früher schon Townson [2]) finden es sehr unwahrscheinlich, daß die Samaritanische Frau gerade in der Mittagshitze gekommen sey, Wasser zu schöpfen. Aber während jener vermuthet, es sey 6 Uhr Morgens, meint dieser, es sey 6 Uhr Abends gewesen. Morgens oder Abends holte man Wasser, und tränkte die Heerden. Rettig bemerkt, daß man im Orient gewohnt sey, am frühesten Morgen zu reisen, um 6 oder 7 Uhr Morgens etwas zu ruhen, und dann die Reise wieder bis gegen Mittag fortzusetzen, dann aber wirklich einzukehren, und bis um die nächste Mitternacht zu bleiben. Nach Rettig zählt Johannes die Stunden Römisch von Mitternacht zu Mitternacht. Allein, wie schon bey 1, 40. bemerkt worden, auch die Römer theilten den natürlichen Tag in zwölf Stunden von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ein, verstanden also unter der sechsten Stunde auch die Mittagszeit. Townson meint, Johannes folge zwar in der Tageszählung der Römischen Sitte von Mitternacht zu Mitternacht, in der Stundenzählung aber der Kleinasiatischen, wonach, wie bey uns, von Mitternacht bis Mittag und von da wieder bis Mitternacht zwölf Stunden gezählt worden seyen. Aber diese Kleinasiatische Stundenzählung scheint eine reine Erfindung Townsons zu seyn. Denn Martyr. S. Polycarpi Cap. 21. vergl. Cap. 7., und Acta martyr. S. Pionii etc. Cap. 23., worauf er sich beruft,

---

1) In den Studien und Kritiken 1830. Heft 1. S. 107 ff.

2) Thom. Townson Discourses on the four gospels. Disc. VIII. P. 1. On the method, in which St. John reckoned his hours. p. 215 sqq.

findet sich keine Spur davon [1]). Gesetzt aber, Johannes wäre einer solchen Stundenzählung gefolgt, würde er dann nicht nach Townsons Zeitbestimmung genauer geschrieben haben, um 6 Uhr Abends oder Nachmittags?

Da sich im Orient das Ruhen auf der Reise nach den Quellen bestimmt, die man trifft, so ist ganz unbedenklich, daß Jesus sich bey der Quelle, die er fand, um die Mittagszeit, wo gewöhnlich geruhet wurde, ermüdet niederläßt. Man sieht aus V. 8., daß Jesus die Absicht hat, etwas länger zu verweilen, aber nach eingenommener Stärkung mit seinen Jüngern den Weg fortzusetzen. Darum scheint er kein *κατάλυμα* gesucht zu haben, was um so weniger nöthig war, da die Gesellschaft zu Fuße reiste und für keine Lastthiere zu sorgen hatte. Daß die Samarit. Frau um die Mittagszeit zum Wasserschöpfen kommt, mag ungewöhnlich seyn, sie ist auch allein, aber für unmöglich wird es wohl Niemand halten.

V. 7. und 8. Nach V. 9. vergl. V. 28. ist die *γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας* nur so viel als *Σαμαρεῖτις*, aus der nahen Stadt Sychar. Daß Jesus die Frau bittet, ihm Wasser zu schöpfen, erklärt Johannes durch die Bemerkung V. 8. Wahrscheinlich hatten die Jünger das Reisegeräth, wozu auch das *ἄντλημα* gehörte, mitgenommen. Der Brunnen war außerdem (V. 11.) tief, so daß man ohne Schöpfgefäß kein Wasser bekommen konnte.

Zu V. 9. bemerkt Euthymius: *ἀλλὰ πόθεν ἔγνω ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν; ἀπὸ τοῦ σχήματος ἢ καὶ ἀπὸ τῆς διαλέξεως.* Die Dialektverschiedenheit ist sicher, ob aber auch in der Tracht ein Unterschied war, zweifelhaft. Die Frau findet befremdend, daß ein Jude von ihr zu

1) In d. Act. martyr. Pion. wird die Römische Monats- und Tagesrechnung auf die Asiatische (ut Asiani dicunt oder Asiae more) reducirt, aber die Stundenzählung nicht. Die Stundenbestimmung hora X wird nur ein Mahl angegeben, als wäre sie eben so gut Römisch, wie Asiatisch.

trinken fordert. So spielt sie auf etwas an, was Joh. für seine Leser in der Parenthese οὐ γὰρ — genauer erklärt. Συγχρᾶσθαι bezeichnet im weitesten Sinne den Verkehr[1]), und entspricht, wie Schöttgen bemerkt, dem Rabb. עֲשָׂה שׁוּתָּפוּת. Diese Verkehrlosigkeit erstreckte sich nach Rabbinischen Satzungen[2]) so weit, daß es heißt: Samaritani panem comedere aut vinum bibere, prohibitum est. Aber das ist auch nach unsrer Erzählung V. 8. übertrieben. Es bestand ein gewisser Handel und Wandel. Nur das eigentlich gastfreundschaftliche Verhältniß war von Seiten der Juden ganz abgebrochen. Die Samaritaner galten den Juden als Ketzer und wurden als solche mehr gehaßt, als die Heiden. Das Mißverhältniß war seit der Rückkehr der Juden vorhanden, aber erst seit dem Tempelbau auf dem Berge Garizim (s. zu V. 20.) so gehässig geworden.

Die Samaritanerin scheint in einer Art von Uebertreibung den Dienst des Wasserschöpfens neckend verweigern zu wollen. Aber eben daran knüpft Jesus in edler Vergessenheit des augenblicklichen Bedürfnisses das schöne, Haß in Liebe, irdisches Wasser in himmlisches verwandelnde Gespräch an. Er sagt:

V. 10. Wenn Du das göttliche Gnadengeschenk, welches sich Dir jetzt (in der Begegnung mit mir) darbietet, kenntest, wenn Du wüßtest, wer der ist, der Dich bittet, gieb mir zu trinken, Du würdest (unbekümmert um den Unterschied zwischen Juden und Samaritanern) ihn bitten, und er würde Dir lebendiges Wasser geben.

Diese Wendung des Gesprächs beruhet auf der Doppelsinnigkeit des ὕδωρ ζῶν, welches, dem Hebr. מַיִם חַיִּים (Genes. 26, 19. LXX φρέαρ ὕδατος ζῶντος u. a.) entsprechend, ursprünglich Quellwasser bezeichnet, von

1) S. Wetstein zu d. St.

2) S. Lightfoot und Schöttgen zu d. St.

Christo aber als ein nicht ungewöhnliches und zumahl im Oriente sehr natürliches Bild höherer geistiger Güter [1]) gebraucht wird. Welchen besonderen Begriff Jesus damit verbindet, zeigt V. 14.

Die Frau, weder gewöhnt an die höheren geistigen Beziehungen, noch sie in dem Augenblicke erwartend, kann sich in die absichtlich frappante Rede nicht finden. Und wie sie so ganz natürlich unter dem ὕδωρ ζῶν Quellwasser versteht, sucht sie nach einem verständigen Sinn der Rede. Herr [2]), sagt sie, Du kannst mir doch kein Quellwasser aus dem Brunnen geben wollen, Du hast ja keinen Schöpfeimer, und der Brunnen ist zu tief, um ohne Schöpfeimer Wasser daraus zu nehmen [3]). Oder, bist Du größer (μείζων), vorzüglicher, als unser Vater Jakob, daß Du mir Wasser geben willst aus einer andern besseren Quelle? Kann es eine bessere, heiligere geben, als diese [4])?

Wie die Samaritaner mit den Juden denselben Patriarchalischen Geschichtsgrund hatten, so nannten sie sich auch Söhne Israels [5]), auch wohl Söhne Josephs [6]), und

---

1) Als Bild der Weisheit, der erquickenden, belebenden, z. B. Sirach 15, 3., vergl. 24, 21.; als Bild des göttlichen Gesetzes, Baruch 3, 12. Die Wahrheit, die Lehre, der Unterricht wird in Rabbinischen Schriften mit dem Wasser, insbesondere dem Quellwasser verglichen. S. Schöttgen Horae Hebr. zu V. 14. Auch der heil. Geist wird unter dem Bilde des Wassers gedacht. S. Lightfoot Horae Hebr. zu 7, 38.

2) Die bloße Anrede κύριε ist ohne allen Grund als Ausdruck besonderer Verehrung gedeutet worden.

3) Nonnus: Σὺ γὰρ τροχοειδὲϊ κύκλῳ οὐ κάδον ἑλκυστῆρα φέρεις, οὐ σχοῖνον ἀείρεις u. s. w.

4) Euthym.: Εἰ μὴ περὶ τούτου λέγεις τοῦ ὕδατος, μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ τοῦτο τὸ περιβόητον, ἵνα καὶ δύνῃ δοῦναι κρεῖττον ὕδωρ;

5) S. Chronic. Samaritan., vergl. Relandi Dissert. de Samaritanis §. 26. in d. Dissertatt. miscell. Tom. 2. p. 62 sq.

6) S. Joseph. Archaeol. 9, 14. 3. — ὡς ἐξ Ἰωσήπου φύντες — und 11, 8. 6. — ἐκ τῶν Ἰωσήπου γενεαλογοῦντες αὐτοὺς ἐκγόνων Ἐφραΐμου καὶ Μανασσοῦ.

so sagt auch die Samaritanerin: Jakob unser Vater. Was sie hinzusetzt, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ u. s. w., ist aus der Samaritanischen Tradition der Zeit genommen, denn die altteslam. Geschichte enthält nichts davon. Man streitet, ob mit τὰ θρέμματα das Gesinde oder die Heerden Jakobs gemeint seyen. Die letztere Bedeutung, die gewöhnlichere, z. B. auch bey Josephus Archäol. 7, 7. 3. (wo insbesondere Schaafvieh darunter verstanden wird,) 2, 11. 2. u. a., ist dem Zusammenhange völlig angemessen, und es ist ganz ohne Grund, wenn Kypke [1]) bemerkt, es sey nicht schicklich, das Hausgesinde auszulassen, und eben keine besondere Empfehlung der Quelle, daß auch die Heerden Jakobs daraus getrunken.

V. 13. 14. Um die Frau selbst den wahren Sinn seiner Rede finden zu lassen, hebt er einen Gegensatz und Vorzug seines lebendigen Wassers hervor, woraus hervorging, daß er nichts Irdisches meine. Aehnlich Kap. 6, 35. 49. 50. — Sein Wasser stillt den Durst auf immer; vermag aber irdisches Wasser leiblichen Durst auf immer zu stillen? Im Irdischen herrscht ein beständiger Wechsel von Bedürfniß und Befriedigung, die himmlische Befriedigung ist eine ewige. Das ἀλλὰ — — εἰς ζωὴν αἰώνιον ist kein einfacher Gegensatz zu οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, sondern enthält mehr. Nicht nur löscht es den Durst auf immer, sondern wer es trinkt, in dem wird es selbst wieder eine Quelle springenden Wassers zum ewigen Leben. So weit treibt Christus nach seiner Art bey Johannes den Gegensatz, daß alle Analogie des Irdischen verschwindet. In einer andern Art sagt Jes. Sir. 24, 28. 29. von der Weisheit, wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinkt, durstet immer. Wäre unsere Stelle eine Anspielung darauf [2]), so würde

1) Observatt. sacr. zu d. St.

2) Vergl. Ullmann in d. Stud. und Kritik. v. 1828. S. 791 ff.

diese doch nur auf die bildliche Vorstellung zu beschränken seyn. Denn der Begriff der Sache ist ein ganz anderer. Dort die unendliche Erregungskraft der Weisheit zu unendlichem Fortschreiten, hier die ewige Befriedigung. Man hat gemeint, eben in diesem Gegensatze der altteſt. Weisheit, welche die Sehnsucht nach dem ewigen Heile erregt, und der neuteſtam., welche dieselbe vollkommen befriedigt, spiele Jesus hier auf jene Stelle an. Allein auch wenn der Gegensatz vollkommen richtig wäre, — das Evangelium kennt aber auch das unendliche Streben und Sehnen der gläubigen Seele, — so konnte doch Jesus hier schwerlich daran denken, da er nicht alt- und neuteſt. Weisheit zu vergleichen hatte, sondern irdischen und himmlischen Sinn, irdisches und himmlisches Gut überhaupt. Der Ausdruck ὕδωρ ζῶν wird mit dem gleichbedeutenden ὕδωρ ἁλλόμενον [1]) vertauscht, vielleicht um εἰς ζωὴν αἰώνιον leichter anschließen zu können, was mit ὕδωρ ζῶν weniger bequem verbunden seyn würde. Aehnlich ist 6, 27. τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, und wie hier εἰς ζωὴν αἰώνιον den Begriff des Bleibenden verstärkt und zugleich näher bestimmt, so scheint auch in unsrer Stelle εἰς ζωὴν αἰώνιον dazu zu dienen, den Begriff des lebendigen Quellwassers zu verstärken und zugleich näher zu bestimmen, so daß der Frau, war sie aufmerksam, die geistige, höhere Beziehung nicht entgehen konnte. Im Zusammenhange des Bildes bezeichnet εἰς die Richtung, das Ziel, und ist so zu fassen, daß die Quelle des lebendigen Wassers mit dem irdischen Leben nicht aufhört zu springen, sondern in das ewige Leben hinein sprudelt.

1) Hesychius: — — ἁλλομένου, ἀεὶ ῥέοντος ἢ βλύζοντος. Vergl. das Virgilische Eclog. 5, 46. 47 : — quale per aestum dulcis aqua saliente sitim restinguere rivo. — Das gewöhnlichere bey den Griechen ist βλύω, βλύζω. Daher die älteren Observatoren ἁλλομ. für einen Latinismus erklärten, was aber ganz falsch ist. Indeß hat selbst Kypke nur eine Stelle aus Achilles Tat. lib. 2. p. 97., wo es aber doch mehr von der Flamme, als dem Wasser gebraucht wird.

Was Jesus der Frau geben will, ist, nach dem Zusammenhange der Johanneischen Grundbegriffe, zunächst der Glaube an seinen Namen, s. 3, 15. 16., dieser Glaube gewährt dem Herzen volle Befriedigung, er wird in demselben eine Quelle des ewigen (seligen) Lebens, vergl. 5, 24. 25. [1]).

V. 15. Ich kann mich nicht erwehren, in der Antwort der Samaritanerin, eine gewisse scherzhafte ironische Naivität [2]) zu finden. Ihr Unverstand, ihre Ungewohnheit in geistigen Dingen hindert sie, den wahren Sinn der Worte Christi zu fassen. Die Relativität der Begriffe ζωὴ αἰώνιος und εἰς τὸν αἰῶνα entschuldigt sie. Ihre Bitte ist halb Scherz halb Ernst. Solch' Wasser ist ihr undenkbar, aber sie wünscht doch das, was für sie ein dunkles Bild eines mühelosen Lebens geworden ist.

V. 16. Die Wendung, welche das Gespräch hier nimmt, ist sehr dunkel [3]). Jesus hält die Frau für verheyrathet. Aber warum soll sie jetzt ihren Mann rufen? Man sagt, Jesus wollte das Gespräch mit der Frau nicht fortsetzen, weil es unter den Rabbinen für unanständig galt, sich mit einer Frau, zumahl einer fremden, lange zu unterhalten [4]). Die Jünger stießen sich vielleicht daran V. 27.,

---

1) So Euthymius: ἀλλομένου so viel als ἀναβλύζοντος εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ τὸ παρέχειν ζωὴν αἰώνιον. Heraklcon faßte das γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ so, daß der Gläubige nicht nur in sich selbst hinreichende Befriedigung finde, sondern auch ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἑτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς. Origenes Tom. 13, 10. ist dieser Auslegung nicht abgeneigt, aber er selbst legt §. 3. so aus: καὶ ἐπὶ τοσοῦτόν γε ὁ λαβὼν τοῦ ἐμοῦ ὕδατος εὐεργετηθήσεται, ὥστε πηγὴν εὑρετικὴν πάντων τῶν ζητουμένων ἀναβλυσθάνειν ἐν αὐτῷ ἄνω πηδώντων ὑδάτων u. s. w.

2) Kuinöl meint, das ernsthafte κύριε sey dagegen. Aber das ist ja auch hier nur gewöhnliche Anrede.

3) Vergl. die neuern Verhandlungen darüber bey Strauß L. J. 1. S. 575 ff. Weiße evangel. Gesch. 2. S. 212 ff. Krabbe's Vorles. S. 269 ff. und Hug's Gutachten S. 184 ff.

4) Pirke Aboth. 1, 5. Docuerunt Sapientes, ne multiplices colloquium cum muliere. Cum uxore dixerunt, quanto minus cum uxore alterius. S. Lightfoot, Schöttgen zu d. St.

hielten also auf den Rabbinischen Anstand. Es wäre auch des Herrn nicht gerade unwürdig gewesen, auf die einmahl geltende Sitte zu halten. Aber Luk. 10, 38 ff. kehrt er sich doch nicht daran. Wenn er hier darauf Rücksicht nahm, warum brach er denn das Gespräch nicht früher ab, ja warum ließ er sich überhaupt darauf ein? Warum weist er die Frau nicht geradezu ab, oder entfernt sich? Oder wollte er durch das Rufenlassen des Mannes nur auf eine artige Weise ihrer los seyn? Offenbar weist der Zusammenhang auf einen tieferen Grund und höheren Zweck hin.

Der höhere prophetische Wissensact V. 17. 18. macht auf die Frau den größten Eindruck, V. 19. Hieran knüpft Jesus weiter an, und läßt alsobald die Aufforderung, den Mann zu rufen, fallen. Also war wohl die Offenbarung seines höheren Wissens der eigentliche Zweck der Aufforderung, und diese nur die gesuchte Gelegenheit dazu? Nach dieser Ansicht erklärt Euthymius: *ἐγκειμένης καὶ ζητούσης λαβεῖν λέγει: ὕπαγε* u. s. w. *προσποιούμενος, ὅτι χρῆ κἀκεῖνον κοινωνῆσαι ταύτῃ τοῦ δώρου. Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔχει ἄνδρα νόμιμον, ἐγίνωσκεν, ὡς πάντα εἰδώς. ἐβούλετο δὲ ταύτην εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἔχει ἄνδρα, ἵνα λοιπὸν προφάσεως δραξάμενος προφητεύσῃ τὰ κατ' αὐτὴν, καὶ διορθώσηται ταύτην. θέλει γὰρ τῶν προρρήσεων καὶ τῶν θαυμάτων τὰς ἀφορμὰς παρ' αὐτῶν λαμβάνειν τῶν προσιόντων, ὥστε καὶ τὴν τοῦ κενοδοξεῖν ὑπόνοιαν διαφεύγειν καὶ οἰκειοῦσθαι μᾶλλον αὐτούς.* So wollte also Jesus mit der nicht ernstlich gemeinten Aufforderung nur eine Gelegenheit gewinnen, einmahl zur Offenbarung seines höheren Wissens, sodann zur Besserung der Frau. Das Letzte geschieht nur mittelbar, ohne ausdrücklich strafendes Wort, aber nicht ohne den stillen *ἔλεγχος* der Wahrheit. Glaubte die Frau an den Propheten, so lag darin auch ihre Besserung. Allein es bleibt immer bedenklich, Christo irgend eine Art von Verstellung zuzutrauen, wiewohl Gesprächswendungen

manches der Art vertragen, ja fordern, was man im weiteren Sinne Sokratische Ironie nennen möchte. Indessen ist im Zusammenhange des Gesprächs ungleich wahrscheinlicher, daß Jesus die Aufforderung ernstlich meinte. Aber wozu läßt er den Mann rufen? Chrysostomus [1]) und Theophylakt sagen, um ihn an dem Geschenk, welches er der Frau zu geben im Begriff war, Theil nehmen zu lassen; erst, als die Frau geantwortet habe, sie habe keinen Mann, sey Jesus weiter gegangen, und habe prophetisch und strafend zugleich ihr ihre Schande vorgehalten. Cyrill [2]) weiß einen tieferen, allgemeineren Grund, Jesus habe, sagt er, die weibliche Natur zur weiteren, höheren Belehrung weniger geeignet, als die männliche, gehalten, mit Recht, und deßhalb die Frau aufgefordert, ihren Mann zu rufen, und erst von der Antwort der Frau habe er Gelegenheit genommen zur Offenbarung seiner prophetischen Gabe.

Nach meiner Meinung haben Chrysostomus und Cyrill in sofern den rechten Weg eingeschlagen, als sie das Ge-

---

1) Chrysostomus sagt: Wenn Jesus gleich mit dem Vorwurf angefangen hätte, so wäre das φορτικὸν κ. περιττὸν gewesen. Schicklicher war, was er that. Ἐπέκειτο ἡ γυνὴ ζητοῦσα λαβεῖν (nemlich das angebotene Geschenk). λέγει φώνησον — ὡσανεὶ ἐνδεικνύμενος, ὅτι κἀκεῖνον δεῖ κοινωνῆσαι τούτων. Ἡ δὲ σπουδάζουσα λαβεῖν καὶ κρύπτουσα τὸ τοῦ πράγματος αἰσχρὸν καὶ οἰομένη ὡς πρὸς ἄνθρωπον διαλέγεσθαί φησιν, οὐκ ἔχω ἄνδρα. Ταῦτα ἀκούσας ὁ Χριστὸς εὐκαίρως λοιπὸν ἐπάγει τὸν ἔλεγχον u. s. w. Eben so Theophylakt.

2) Cyrill sagt: Ἦν ἄρα καλῶς τε καὶ οὐκ ἐψευσμένως εἰπεῖν, θήλειαι πῶς εἰσι θηλυῶν αἱ φρένες, καὶ μαλακὸς ἐνῴκισται νοῦς γυναιξὶν, οὐδαμόθεν ἔχων τοῦ δύνασθαί τι συνεῖναι γοργῶς. Εὐμαθεστέρα δὲ πῶς ἡ ἀνδρῶν ἐστι φύσις καὶ πολὺ πρὸς λόγους ἑτοιμοτέρα, διεγηγερμένον (η Caten.) εἰς νῆψιν καὶ ἵν' οὕτως εἴπω θερμόν τι καὶ ἀπηρσενωμένον (? Cat. ἀπηρτισμένον) ἔχουσα τὸν νοῦν. Διὰ ταύτην, οἶμαι, τὴν αἰτίαν τὸν ἄνδρα καλεῖν τῷ γυναίῳ παρεκελεύετο λεληθότως ἐλέγχων, ὡς ἀμαθεστάτην μὲν ἔχοι τὴν καρδίαν, τοῖς δὲ εἰς σοφίαν λόγοις ἀμεταχείριστον, ὁμοῦ δέ τι καὶ ἕτερον ἐπὶ τούτῳ κάλλιστον οἰκονομῶν. Καὶ τίνι λοιπὸν οὐκ ἂν εἴη κατιφανὲς, ὡς οὐκ ἠγνόει μὲν ὁ Σωτὴρ τοῦ κατὰ νόμου συνωκηκότος ἔρημον ὑπάρχειν αὐτήν· προφάσει δὲ τοῦ ἀνακαλύψαι τὰ κεκρυμμένα τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀνδρὸς ἐποιήσατο ζήτησιν.

legentliche und Absichtliche im Gespräch unterscheiden. Der allmähliche Fortschritt des Absichtlichen, das Fallenlassen und Aufnehmen gehört zur Natürlichkeit des Gesprächs, der sich auch Christus nicht entzogen haben kann [1]). Anfangs, so scheint es, wollte Jesus eben nur dieß, daß die Frau ihren Mann rufen solle, damit auch dieser Theil nehme an der Gabe Gottes, und der Frau vielleicht schneller zum Verständniß helfe. Aber die Antwort der Frau erregt seine prophetische Gabe, die augenblicklich hervortritt, wie auch sonst wohl die Wundergabe, ohne vorhergehende Absicht. Als darauf die Frau, die bisher mehr in naiver Unverständigkeit fast spielend geantwortet hatte, den ernsten Eindruck und Gedanken bekommt, daß Jesus ein Prophet sey, und ihm die große Frage vorlegt, die ihm Gelegenheit giebt zu weiteren Belehrungen, läßt er die Absicht, den Mann rufen zu lassen, fallen.

V. 17 – 19. Daß die Frau antwortet, ich habe keinen Mann, keinen rechtmäßigen, rechne ich eben zu dem Zufälligen, und auch Christo Unerwarteten. Hinter der Zweydeutigkeit des ἄνδρα ἔχειν versteckt sie ihre Schande. Der prophetische ἔλεγχος trifft das Gewissen der Frau, aber größer ist bey ihr der Eindruck des prophetischen Wissens. Und da Christus sieht, wie hieraus der erste Glaube an ihn sich entwickelt, läßt er die Gewissensrüge, die er eben nur angefangen hatte, fallen, und geht in die vorgelegte Streitfrage ein. Καλῶς könnte, wie wohl sonst, einen leisen ironischen Zug [2]) in Beziehung auf den zweydeutigen Ausdruck der Frau haben. Das folgende τοῦτο ἀληθὲς [3]) εἴρηκας (das hast du als wahr gespro-

1) Vergl. Hug's Gutachten, S. 185.

2) Ironie ist kein Scherz und Spott. Dieß wäre hier fremd. Aber das Ironische liegt hier darin, daß Jesus, ernst genug, das Wort der Frau in einem andern Sinne nimmt, als sie selbst es genommen haben wollte.

3) Ἀληθὲς nicht, wie Kuinöl meint, für ἀληθῶς. Das Adjectivum bestimmt das τοῦτο prädicativisch.

chen) ist nicht dagegen. Die Rede geht von dem ironischen καλῶς εἶπας zur bestimmten Erklärung über.

Das Verhältniß πέντε[1]) ἄνδρ. ist nicht klar. Euthymius sagt: τούς τε φανεροὺς καὶ νομίμους ἄνδρας αὐτῆς ἀριθμῶν καὶ τὸν νῦν λαθραῖον καὶ παράνομον ἀποκαλύπτων. πέντε μὲν γὰρ ἄνδρας ἔσχε φανερῶς κατὰ διαδοχήν· τοῦτο γὰρ ἀκώλυτον ἦν u. s. w. Der Gegensatz καὶ νῦν ὃν ἔχεις u. s. w. scheint diese Erklärung zu fordern. Aber es bleibt dunkel, wie die Frau, noch rüstig, wie es scheint, zu so viel Männern kam. Verlor sie die früheren durch den Tod? Nach Meyer durch Scheidung wegen Ehebruch. Er schließt dieß aus V. 29. Wenn aber die Frau hier ihre Schuld bekennt, so ist auch nicht wahrscheinlich, daß, wie Meyer meint, das jetzige unregelmäßige Verhältniß nicht ihre, sondern des untreuen Mannes Schuld war. Der Ausdruck ist nicht genau genug, und so bleibt das Verhältniß immer unklar und seltsam[2]).

Woher wußte Jesus dieß Alles? Die Frau erkennt ihn deßhalb für einen Propheten an, s. V. 19. und 29., findet also darin einen Beweis seines höheren Wissens und Wesens. Nicht anders Johannes, der, wenn er 2, 25. sagt, Jesus wußte, was in dem Menschen war ohne Jemandes Zeugniß, darunter gewiß auch diesen Fall mit begriff. Allerdings fordert eine richtige Ansicht von der echten prophetischen Gabe, auch das prophetische Wissen Jesu wesentlich auf das Ganze und das innere Verhält-

1) Die ganz isolirte Lesart ἓξ im Codex des Herakleon s. Orig. Tom. 13. 11. war wohl nur aus einer Verwechslung der Zahlzeichen entstanden. Oder zählte Herakl. nur alle Männer zusammen?

2) Es ist eben so grundlos, die Frau wegen der früheren fünf Männer anzuklagen, und sie zu einer besonders ausgezeichneten Sünderin zu machen, als sie wegen ihres jetzigen Verhältnisses etwa so zu entschuldigen, daß οὐκ für οὔπω oder für οὐκέτι genommen wird. S. Withof (Fr. Th.) Opuscula. Diss. de muliere Samaritana p. 3 sqq. und Möllers neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangelisten. S. 293 ff.

niß des Einzelnen zum Reiche Gottes zu beziehen, und das Einzelne, eben das Zufällige, wie Zahlen, davon auszuschließen. Auch das Maximum der prophetischen Gabe in Christo ist immer noch etwas anderes, als die göttliche Allwissenheit. Aber es ist doch rein vergebens, hier die Schwierigkeit durch die völlig unbegründete Vermuthung lösen zu wollen, daß Jesus zuvor, ehe er mit der Frau ins Gespräch kam, von einem Anderen Näheres über sie erfahren hatte. Eher würde ich mir gefallen lassen, wenn Jemand sagte, Johannes habe die ursprünglich allgemeiner gefaßte und mehr das Innere der Frau betreffende prophetische Rede Jesu nach dem, was er nachher erfuhr, spezieller ausgeführt. Aber es ist auch dieß bedenklich, da Johannes sonst in der Darstellung des vollkommenen prophetischen Wissens so keusch ist. Neuerdings hat man die prophetische Gabe der magnetischen Hellsehenden zu einer erklärenden Analogie gebraucht [1]). Das Krankhafte in diesen Zuständen könnte sogar zu einem Schlusse a minori ad majus berechtigen. Aber es liegt näher, die rein gesunde prophetische Gabe Christi von ihren wesentlichen Gegenständen, dem Geistigen und Sittlichen, aus, sich auch auf das Aeußere, was damit zusammenhängt, und zur Deutlichkeit des Wissens gehört, erstrecken zu lassen.

V. 20. Die Samaritanerin legt dem Propheten alsobald die in Samarien geläufige Streitfrage über den rechten Ort der Anbetung vor, hoffend, er werde eine unpartheyische, sichere Entscheidung geben. So hat sie also religiöses Interesse. Vielleicht wünscht sie aber auch dadurch das Gespräch von einem ihr unerfreulichen Puncte abzulenken. Ἐν τῷ ὄρει τούτῳ (so liest schon Griesbach nach den besten Handschriften) weist auf den nahen Berg Garizim, wo das Nationalheiligthum der Samaritaner stand. — Die Geschichte davon ist kurz diese:

1) S. Strauß Leb. J. S. 579 f.

Zur Zeit des Nehemia hatte einer von den Söhnen Jojadas des Sohnes Eljasibs, des Hohenpriesters, sich mit Saneballat, dem Haroniter (dem Satrapen von Samarien) verschwägert. Nehemia verjagte ihn deßhalb, weil er keine fremden Weiber in Jerusalem dulden wollte, Nehem. 13, 28 ff. Josephus Archäol. 11, 8. 2., wahrscheinlich dieselbe Geschichte ausführlicher erzählend, nennt den Sohn des Hohenpriesters Jaddus (Jojada) Manasse. Dieser sey zur Zeit des Darius Codomannus, als er sich, wie verlangt wurde, von seinem fremden Weibe, der Tochter des Saneballat, nicht trennen wollte, excommunicirt, zu seinem Schwiegervater nach Samarien geflüchtet, der, um seinem Schwiegersohne den Verlust des Hohenpriesterthumes in Jerusalem zu ersetzen, den Entschluß gefaßt habe, auf Garizim den Samaritanern ein Nationalheiligthum zu errichten, und seinen Schwiegersohn zum Hohenpriester in dem neuen Tempel zu machen; was denn auch, nachdem Alexander der Große, der damahls vor Tyrus gestanden habe, die Erlaubniß dazu gegeben hatte, geschehen sey. So soll der Samaritanische Cultus auf Garizim entstanden seyn.

Die chronologische Verschiedenheit zwischen Nehemia 13, 28 ff. und Josephus ist neuerdings von Sieffert [1]) zu Gunsten der ersteren entschieden worden. Sonach wäre der Samaritanische Cultus auf Garizim, womit das kirchliche Schisma zwischen den Juden und Samaritanern erst völlig entstand, ein volles Jahrhundert älter, als Josephus angiebt. Nach Josephus Archäol. 13, 9, 1. zerstörte um d. J. 129. Joh. Hyrkanus (135–107.) den Tempel auf Garizim, und Josephus bemerkt: *συνέβη δὲ τὸν ναὸν τοῦτον ἔρημον γενέσθαι μετὰ ἔτη διακόσια.* Der

1) S. das Königsberg. Weihnachtsprogramm v. J. 1828. Prolusio de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Vergl. de Wette's Archäologie 2te Aufl. S. 49 f. und Winers Reallexik. 2. 174 f.

Tempel war also jetzt zerstört, aber der Berg des Segens, der gesegnete Berg, wie sie ihn nannten, blieb für die Samaritaner der Ort der Anbetung [1]). Im Streit darüber mit den Juden beriefen sich die Samaritaner vornehmlich auf Genes. 12, 6. 7. (13, 4.) 33, 18 - 20. (Abraham und Jakob hätten hier Altäre erbauet und geopfert), ferner auf Deuteron. 11, 26 ff. und 27, 4 - 13., woraus sie, obgleich Deut. 27, 4. nicht gerade günstig war, weil hier der Berg Ebal [2]) bezeichnet ist, auf welchem bey dem Eintritt in das Land dem Jehova ein Altar erbauet worden war, schlossen, der Berg Garizim sey von Alters her zum Orte der Anbetung bestimmt worden [3]). Aber indem die Frau ganz allgemein sagt, οἱ πατέρες ἡμῶν, meint sie wohl mehr die Samaritanischen Altvordern, als die Erzväter.

V. 21 - 24. Indem Jesus, selbst über alle irdischen Berge der Anbetung erhaben, auch die Frau zu der Höhe geistiger und wahrer Anbetung erheben will, worauf Jes. 66, 1. verhüllt hindeutet, nimmt er zuvor ihren Glauben in Anspruch, πίστευέ μοι, γύναι (Lachmann γύν. πιστ. μοι). Was er sagte, konnte sie nur im Glauben von ihm aufnehmen, so weit überstieg es nicht nur ihren, sondern auch den Verstand der Zeitgenossen überhaupt. Ohne die

---

1) S. Joseph. Archaeol. 18, 4, 1. und de B. Jud. 1, 2. 6.

2) Der Samaritan. Pentateuch setzte deßhalb an dieser Stelle für Ebal Garizim. S. die Litteratur der Untersuchung hierüber in Rosenm. Scholia zu d. St. Gesenius de Pentateuchi Samaritani origine etc. Hal. 1815. p. 61. und Winers bibl. Realwörterb. unter Garizim, wo auch das Beste über die Lage und Geschichte des Berges und seines Heiligthumes kurz zusammengestellt ist.

3) Wie sie den Ort ihres Heiligthumes noch ferner rechtfertigten und das Jüdische Heiligthum in Jerusalem schmäheten, s. aus Bereschith Rabba. 32. §. 16.: Rabbi Jonathan profectus Hierosolymam transiit istum Peltanum (montem Garizim?), quod videns aliquis Samaritanorum, quo tendis? ait: precatum, inquit, Hierosolymam. At alter, melius esset tibi orare in hoc monte benedicto, quam in ista domo stercoraria. Cur autem, rogavit hic, mons ille benedictus est? Quia, respondit alter, non fuit submersus aquis diluvii. S. Lightfoot zu d. St.

Frage der Frau V. 20. würde Jesus wohl kaum davon gesprochen haben. Er richtet sich nach der Fassungskraft seiner Zuhörer, aber er verschmähet keine Gelegenheit, das Größte und Geistigste zu sagen, wenn sich irgend ein Anknüpfungspunct darbietet. Mochte die Frau sein Wort auch jetzt noch nicht verstehen, es ging weder an ihr, noch an Andern verloren. Vielleicht hoffte er, durch die Frau auf diese Weise bey den Samaritanern als Messias Eingang zu finden, welche von einer gewissen Seite empfänglicher dafür waren, als die Juden [1]).

Was Jesus V. 21. antwortet, hebt allen Streit für die Zukunft auf. In der Messianischen Zeit wird weder Garizim noch Jerusalem als einziger Ort der wahren Anbetung gelten, weil überhaupt kein Ort. Freylich, wie jetzt die Sachen stehen, meint Jesus, habt Ihr im Streite Unrecht. Ihr betet an, was Ihr nicht wisset (ὃ οὐκ οἴδατε), wir (Juden) aber beten an, was wir wissen; denn das Heil kommt von den Juden.

Ὅ, allein beglaubigt vor οὐκ οἴδατε und οἴδαμεν, kann nicht unmittelbar auf Gott bezogen werden. Dann würde ὃν oder ᾧ geschrieben seyn. Aber eben so wenig ist statthaft, ὃ auf die Handlung des προσκ. zu beziehen, in dieser Art: Ihr betet an (und thut dabey), was Ihr nicht wißt (die Wette). Würde nicht Joh. in diesem Falle οὐκ εἰδότες zu schreiben gewußt haben? Konnte auch Christus den Samaritanern Bewußtlosigkeit der Anbetung vorwerfen? Darauf kämen dann doch die Worte hinaus. Ὅ drückt allerdings das Object der Anbetung aus, aber nicht den Begriff Gottes oder seines Wesens, sondern, der Formel τὰ τοῦ θεοῦ oder τὰ πρὸς τὸν θεὸν Hebr. 2, 17. 5, 1., entsprechend, das ganze Verhältniß Gottes, den ganzen Inhalt der Anbetung, wozu wesentlich die Messianische Hoffnung gehörte. So nennt

1) Strauß a. a. O. S. 581.

Jesus vergleichungsweise die gesammte Samaritanische Anbetung eine unwissende, die Jüdische eine wissende in besonderer Beziehung auf die σωτηρία, weßhalb er hinzufügt, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Das Messianische Heil, sagt er, geht von den Juden aus. Wie so? Nach göttlicher Ordnung konnte nur in der zusammenhängenden Geschichte der altteſt. Offenbarung die Idee, das Bedürfniß, die Verheißung und Weissagung des Messianischen Heiles lebendig entstehen und sich ausbilden, vergl. Es. 2, 2. 3. und Röm. 9, 4. 5. Christus konnte auf wahrhaft historische Weise nur unter den Juden erscheinen. Die Samaritaner hatten zu ihrem heil. Schriftkanon nur den Pentateuch. Es mag dieß aus absichtlichem Widerspruch gegen den vollen Jüd. Kanon geschehen seyn, oder nicht, genug, sie beraubten sich dadurch der weiteren Entwicklung der Mosaischen Offenbarung, insbesondere der Messianischprophetischen. So mußte ihnen ursprünglich die Idee des Messias fremd seyn. Der Pentateuch enthält nur die ersten Keime derselben. Selbst Deuteron. 18, 15. [1]) bekam erst durch die weitere prophetische Entwicklung eine bestimmtere Messianische Beziehung. Indem sie aber die Vorstellung von den Juden empfingen, blieb sie ihnen unklar und beschränkt. Aus Mangel an gleichzeitigen oder früheren Quellen ist unmöglich, die Gestalt der Samarit. Messiasidee zur Zeit des Gespräches genau zu bestimmen. Aus V. 25. sieht man nur, daß sie sich unter dem Messias einen Propheten dachten, der ihnen alles verkündigen werde. Nach späteren Zeugnissen erwarteten sie [2]) irgend einen erlauchten Propheten, dem die Völker gehorchen, und an den sie glauben würden, so wie an das Gesetz und den Berg Garizim. Dieser Prophet werde den Mosaischen

1) Wenigstens die späteren Samaritaner beriefen sich hierauf und auf Genes. 15, 7. 49, 10. Numer. 24, 17. S. Gesenius de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis p. 41.

2) S. Gesenius a. a. O. p. 41 - 46.

Glauben erhöhen und verbreiten, das heilige Zelt auf dem Berge Garizim wieder herstellen, sein Volk beglücken, dann aber sterben und im Stamme Ephraim begraben werden. Unter dem Namen הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב d. h. des Bekehrers [1]) werde er erscheinen, also vorzugsweise Buße und Bekehrung bewirken. Auch in dieser späteren Gestalt enthält die Samaritanische Messiasidee doch nur Bruchstücke der Jüdischen. Man könnte sagen, sie sey, weil vielleicht weniger politisch und traditionell orthodox, als die Jüdische, auch reiner, freyer gewesen; V. 42., wo die Samaritaner den Messias den Heiland der Welt nennen, deute an, daß die Samaritanische Denkweise die Jüdische mit ihrem *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* an Einfachheit und Umfang des Begriffes übertreffe. Allein hier leihet Johannes den Samaritanern seinen Ausdruck und Begriff. Die politischen Jüdischen Elemente der Idee gehörten zu ihrer vollständigen theokratischen Entwicklung. Sie mögen auch in der Samaritanischen Vorstellung nicht gefehlt haben, aber sie waren schwächlich und beschränkt. Ging so die Messianische Idee und *σωτηρία* wahrhaft nur von den Juden aus, so war der wahre Fortschritt und Vorzug auf Seiten der Jüdischen Anbetung [2]). In dem *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν*

1) So Gesenius. Ihm stimmt bey Silv. de Sacy in der Correspondance des Samaritains de Naplouse pendant les années 1808. et suivantes, nach der Anzeige dieser Schrift von Dr. Gesenius in den Berl. Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik. 1830. S. 651 ff. Hier rechtfertigt Gesenius, indem er zugleich den Messias in den Carminib. Samarit. p. 30. 75. und Theol. Samarit. p. 45. zu finden aufgiebt, seine Uebersetzung des Messian. Namens Taheb gegen Hengstenbergs Erklärung durch Restitutor (S. Hengst. Christol. d. A. T. 1. 69.), die auch Baumgarten-Crusius Bibl. Theol. S. 117. empfiehlt. Dieser versteht darunter den *ἀποκαθιστάμενος*, (was aber in der heil. Schrift eine andere Beziehung hat,) den sittlichen Wiederhersteller. Vergl. Winers Reallexik. unter d. Art. Samaritaner.

2) Cyrill: *ἀπονέμει δέ τι καὶ πλέον εἰς σύνεσιν ταῖς Ἰουδαίων λατρείαις. Σαμαρεῖται μὲν γὰρ ὡς ἐν ἁπλῷ τε καὶ ἀζητήτῳ λόγῳ προσκυνοῦσι τὸν θεόν. Ἰουδαῖοι δὲ διὰ νόμου καὶ προφητῶν τὴν τοῦ ὄντος γνῶσιν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν δεχόμενοι. Διὰ τοῦτο Σαμαρείτας μὲν οὐκ εἰδέναι φησὶν, ἐξεπίστασθαι δέ πως τοὺς*

begreift Jesus sich mit unter den Juden, was er bey Joh. sonst nicht thut. Aber sonst steht er auch immer den Juden gegenüber, hier den Samaritanern als ein Jude [1]). Weil aber Jesus die Jüdische Anbetung zu hoch gegen die Samaritanische zu stellen schien, hat man, um dieß zu mildern, gesagt [2]), er meine mit ἡμεῖς eben nur sich und einige Wenige, welche über die Menge hervorragten. Allein diese Beschränkung liegt weder im Ausdrucke noch im Zusammenhange.

Mittelbar lag in V. 22. eine Entscheidung gegen die Frau. So schien Jesus partheyisch. Aber es war die Partheylichkeit der Wahrheit. Nur in sofern das Heil von den Juden ausgeht, steht die Zeit bevor, wo man weder auf dem Berge, noch in Jerusalem, sondern erhaben über diesen Gegensatz Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten wird. Diese Zeit verkündigt Christus V. 23. der Frau als schon gegenwärtig, καὶ νῦν ἐστι, eben sofern er, das Heil, der Heiland, der aus den Juden hervorgehen soll, bereits erschienen ist.

Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ [3]) sind die echten Gottes-

Ἰουδαίους, ἐξ ὧν καὶ ἀναδειχθήσεσθαι τὴν σωτηρίαν, ἑαυτὸν δηλονότι, διϊσχυρίζεται.

1) Cyrill: Λαλεῖ μὲν πάλιν ὡς Ἰουδαῖος καὶ ἄνθρωπος, τοῦτον καὶ νῦν ἀπαιτούσης τὸν τρόπον τῆς τοῦ πράγματος οἰκονομίας.

2) Semler in der annot. zur Paraphr.: Raro Christus se ipsis Judaeis addit, dicit, patres vestri Cap. VI., numquam nostri. Hic igitur videtur se, Joannem et paucos alios doctrinae indole similes designare. Aehnlich Henke in der Abhandl. Joannes apost. apophth. nonnullorum etc. a. a. O. p. 15. 16. Er hält die Sentenz, wenn man ὑμεῖς auf die Samaritaner, und ἡμεῖς auf die Juden beziehe, weder für klar an sich, noch dem Zusammenhange angemessen: Malim itaque illud ὑμεῖς ad Samaritanos et Judaeos simul — ἡμεῖς ad ipsum dicentem, Jesum ac discipulos referre, sive ad illos omnes, quos paulo post ἀληθινοὺς προσκυνητὰς vocat.

3) In der biblischen Gräcität ist ὁ προσκυνητὴς ein ἅπαξ λεγ. Auch in der classischen Gräcität bis jetzt nur bemerkt in Chandleri Inscript. p. 91., wo in einem Decrete der Stadt Apamea in Phrygien der Plural προσκυνηταὶ vorkommt, s. Münter Symbolae ad Interpret. Evangel. Joann. ex marmoribus et numis maxime Graecis. Hav. 1826. 4. p. 12.

anbeter, welche Gott wahrhaft anbeten. Diese werden in der Messian. Zeit nicht mehr, wie bisher, ἐν σαρκὶ κ. σκίᾳ, sondern ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ anbeten. Der Gegensatz zwischen der bisherigen unvollkommenen und der vollkommenen Anbetung der Messianischen Zeit ist darin im Allgemeinen klar. Aber was heißt bestimmter ἐν πνεύματι κ. ἀληθείᾳ? Man könnte geneigt seyn, diese Formel, als eine im N. T. nicht ungewöhnliche Adverbialumschreibung [1]), in πνευματικῶς κ. ἀληθῶς (ἀληθινῶς?) aufzulösen. Allein genauer genommen, drückt sie kräftiger und objectiver, vrgl. 1 Kor. 12, 3. und nicht ohne eine gewisse Anspielung auf ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, aus, daß die echte Anbetung gleichsam zu ihrem Orte, ihrem Grund und Inhalt, Geist und Wahrheit habe. Πνεῦμα ist nicht das menschliche Geistesvermögen überhaupt, sondern, objectiv und ethisch, das göttliche Geistesweſen im Menschen, im Gegensatz gegen die σάρξ, vergl. 3, 6. und Röm. 2, 28. 29. Darin liegt nun freylich der Gegensatz des Inneren und Aeußeren, der geistig innerlichen und der sinnlich äußerlichen Anbetung, aber es ist mehr die ethische Seite des Gegensatzes gemeint, die göttlich geistige Beziehung, Richtung, Gesinnung des Anbetenden. Die Anbetung ἐν πνεύματι ist eben dadurch auch ἐν ἀληθείᾳ, eine wahre, sofern nur sie dem Gegenstande, dem Wesen Gottes, wirklich entspricht. Die Anbetung ἐν σαρκὶ dagegen, die beschränkt örtliche, äußerlich symbolische, steht im Widerspruch mit dem Wesen Gottes, welches alle σάρξ ausschließt, und ist in sofern nicht ἐν ἀληθείᾳ. Auf Garizim und in Jerusalem, ja in der alten Welt überhaupt, herrschte die fleischliche Anbetung, wenn auch hier und da nicht ohne die Keime oder Anfänge der geistigen. Mit dem Messianischen Reiche, dessen Wesen πνεῦμα κ. ἀλήθεια ist, konnte dieselbe nicht bestehen, mußte der Anbetung ἐν πν. κ. ἀλη-

1) Winers Grammat. 434.

θείᾳ weichen. Die Stunde dieser Anbetung kommt und muß kommen, sagt Jesus, weil der Vater, seinem Wesen nach Geist, solche Anbetende fordert, ζητεῖ. Als Geist wohnt er nicht hier und dort, vergl. Es. 66, 1. 1 KK. 8, 27. AG. 7, 48. 17, 25., und kann nicht wahrhaft angebetet werden in Opfern und äußeren Gebräuchen, s. Ps. 50, 9 ff. 1 Sam. 15, 22 ff. Soll also die Anbetung mit dem Wesen Gottes nicht in Widerspruch seyn, so müssen die, welche ihn anbeten, in Geist und in Wahrheit anbeten. Das πνεῦμα ὁ θεὸς konnte Jesus auch der Samaritanerin zumuthen zu verstehen. Der Mosaische Monotheismus war damahls auch in der Samaritanischen Religion darauf gerichtet, das Anthropopathische und Anthropomorphische aus den Vorstellungen von Gott zu entfernen [1]).

Uebrigens folgt aus dem Ausspruche Christi nicht die Aufhebung alles äußeren Cultus, sondern nur die Ausschließung alles Ungeistigen und Unwahren aus demselben [2]).

V. 25. Die Samaritanerin sieht sich durch die Er-

---

1) S. Gesenius de Samarit. theol. p. 12. Der Samaritanische Pentateuch war damahls längst vorhanden; Gesenius (de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate p. 8. 9. 10.) setzt den Ursprung desselben mit dem Ursprung des Samaritan. Schisma gleichzeitig. Die Spuren der Samarit. Richtung, alles Polytheistische, und somit auch das Anthropomorphische, Anthropopathische aus der Gottesidee zu entfernen, sind in dem Samarit. Codex unleugbar, s. Gesenius a. a. O. p. 58 sqq.

2) Weiße in der evang. Gesch. Bd. 2. S. 215. findet in den Aussprüchen Christi V. 22 - 24. und V. 14. den unverkennbaren Stempel der Authentie. Auch meint er, daß der Erzählung wirklich Geschehenes zum Grunde liege. Aber wegen Matth. 10, 5. sey anzunehmen, daß der Vorfall einer späteren Zeit angehöre, da Jesus schwerlich eher, als bey seiner letzten Reise, nach Samarien gekommen sey. Auch sey möglich, daß jene Aussprüche in einem anderen Zusammenhange, als hier, gesprochen seyen. Allein, wie schon bemerkt, aus Matth. 10, 5. folgt das nicht, was Weiße daraus schließt. Und wenn der falsche Johannes zu den Aussprüchen Christi einen Zusammenhang zu erdichten gehabt hätte, so würde er, der dann von Christo eben nicht mehr wußte, als wir, es uns wohl leichter gemacht, d. h., aus bekannterem Stoffe gedichtet haben.

klärung Jesu in ein Gebiet versetzt, auf welchem sie ihm nicht weiter zu folgen vermag. Jesus hat die Streitfrage nicht zu ihren Gunsten entschieden, das ist ihr unangenehm, aber sie wagt nicht, dem Propheten zu widersprechen. Die Entscheidung geht weit über das Interesse der Streitfrage hinaus, und bezeichnet in der nächsten Zukunft einen vollkommneren Zustand der Anbetung, dessen Wahrheit sie ahnen mochte, aber nicht versteht. Sie scheint sagen zu wollen, das möge alles wahr seyn, aber sie verstehe es nicht und könne es nicht beurtheilen; dieß gehöre zu den Dingen, worüber man von dem Messias Aufschluß erwarte. Damit will sie abbrechen, aber, wie Jesus sie dem Messianischen Glauben so nahe sieht, erklärt er

V. 26.: Ich bin der erwartete Messias, ich selbst, der mit Dir redet. Das Prädicat zu εἰμὶ ist aus V. 25. zu ergänzen ὁ χριστός, vergl. 1, 21. Johannes hat diese elliptische Formel unter allen neutestam. Schriftstellern am meisten, vergl. 6, 20. 8, 24. 28. 13, 13. 19. 9, 9. u. s. w. Aehnlich ist Deuteron. 32, 39. LXX. Aber, obwohl die Formel, in der classischen Sprache nicht denkbar, aus der Hebr. אֲנִי הוּא entstanden ist, so ist sie von dieser doch verschieden. Die Hebr. drückt das Prädicat הוּא wirklich aus, während die Griech. es weglässt; indem aber diese das Verbum substantivum ausdrückt, verschließt jene es in אֲנִי. Wörtlich übersetzt, würde die Hebr. Formel lauten ἐγὼ αὐτός.

V. 27. Nach beglaubigter Lesart steht statt ἐθαύμασαν nach ἦλθον richtig das relative ἐθαύμαζον, vergl. Luk. 8, 23. Wenn sie sich wundern, daß Jesus sich mit einer [1]) Frau unterhält, so ist möglich, daß ihnen wider den Anstand eines Rabbi schien, sich mit einer Frau (zumahl einer Samariterin) zu unterhalten, vergl. V. 16.

1) Es ist ohne Grund, mit Beza und Lampe das artikellose μετὰ γυναικός so zu nehmen: cum tali, quae Samaritis et externo habitu tenue aliquid prae se ferebat.

Aber sie wagen nicht, ihn deßhalb zu fragen, aus natürlicher Ehrfurcht vor dem Meister, dem sie zutraueten, nichts ohne Grund und Recht zu thun. Wenn μετ' αὐτῆς unmittelbar auch zu τί ζητεῖς zu beziehen ist, so wäre τί λαλεῖς eben nur ein anderer Ausdruck für τί ζητεῖς, und beydes bezeichnete die Unterredung, τί λαλεῖς schwächer und allgemeiner, als τί ζητεῖς, welches eben das Disputiren wäre, vergl. 3, 25. Aber warum steht dann nicht τί λαλεῖς voran? Es scheint richtiger, μετ' αὐτῆς als eine Art von Zeugma zu nehmen, so, daß zu τί ζητεῖς die bestimmtere Beziehung durch παρ' αὐτῆς oder ἐν αὐτῇ auszudrücken wäre, in dem Sinne: Was begehrst Du von ihr? So würden zwey Fälle gedacht, entweder, daß er etwas von ihr gefordert, s. V. 33., oder sich überhaupt nur in eine Unterredung mit ihr eingelassen habe.

V. 28 - 30. Durch die Dazwischenkunft der Jünger wird das Gespräch unterbrochen. So läßt die Frau (οὖν) ihr Wassergefäß stehen u. s. w. Ein Prophet ist er ihr gewiß (εἶπέ μοι πάντα, ὅσα ἐποίησα), aber ob er der Messias sey, darüber will sie noch nicht entscheiden. Nach der Regel würde die Frage μήτι οὗτος u. s. w. eine verneinende Antwort von Seiten der Frau voraussetzen. Aber sie scheint eher geneigt, sie zu bejahen. Also, ob er nicht wirklich der Messias ist [1]? Wir haben hier eine Ausnahme von dem regelmäßigen Gebrauche des fragenden μήτι [2], vergl. V. 33.

Ἐξῆλθον — — καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν drückt richtig den geschlossenen Act des Herausgehens aoristisch, die unvollendete Handlung des Hingehens imperfectisch aus, vergl. V. 40. ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν, wo sie anlangen. Die Lesart schwankt zwischen οὖν, δέ, καί,

1) Chrysost. οὔτε ἀπεφήνατο σαφῶς, οὔτε ἐσίγησεν.
2) S. Winers Grammat. S. 477.

und dem Asyndeton. Aber schon die Mehrheit der besten Mscpte entscheidet für das letzte.

V. 31 - 33. Man kann sich denken, daß Jesus, über das merkwürdige Gespräch und die zu erwartenden Folgen desselben nachdenkend, sich so vertieft, daß er, gleichsam innerlich gespeist, darüber die leibliche Speise vergißt, und die Jünger endlich das Schweigen brechen und ihn bittend (ἠρώτων vergl. Matth. 15, 23.) an das irdisch Nothwendige erinnern. So entsteht mittlerweile [1]) (ehe die Samarit. ankommen) das Gespräch mit den Jüngern.

Ganz nach Joh. Art spricht Jesus sinnbildlich verhüllt: Ich habe jetzt eine Speise [2]), von der Ihr nichts wißt. Wie wenig sie davon wußten, zeigt die verwunderliche Frage μήτις ἤνεγκεν u. s. w. Daß er mit einer Samaritanerin von der σωτηρία τοῦ Ἰσραὴλ gesprochen hatte, konnten sie nach ihrer Art nicht einmahl vermuthen. Läge in der Frage der Ton: Es hat ihm doch Niemand zu essen gebracht? — so würden sie selbst einen höheren Sinn vermuthen. Dieß wäre der Sinn der Frage nach der Regel. Aber V. 29. 8, 22. steht μήτις zur Bejahung. In diesem Falle dachten die Jünger wohl an ein heimliches Speisebringen, in dem Samarit. Lande um so seltsamer!

V. 34. Meine Speise besteht darin, antwortet er, daß ich bestrebt bin, den Willen dessen zu thun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollbringen.

Wiewohl bey Johannes oftmahls schwer ist, einen bestimmten Unterschied zwischen αὕτη (ἐντολή, ἀγάπη, ζωὴ dergl.) oder τοῦτο (ἔργον oder dergl.), (oder auch ohne Demonstrativum, vergl. Joh. 12, 23. ἐλήλυθεν ὥρα) mit

---

1) Ἐν δὲ τῷ μεταξὺ ist die recepta. Es wäre dieß ganz Joh. vergl. 7, 37. Aber Griesbach stößt δὲ aus, obwohl unter den Hauptzeugen nur C* D L es auslassen. Orig. hat es im eigentlichen Texte nicht. Nur in der Auslegung schiebt er es ein.

2) Βρῶσις bey Joh. mit βρῶμα gleichbedeutend s. 6, 27., während Paulus es regelmäßig von der Speisung gebraucht.

folgendem ἵνα und ὅτι nachzuweisen, so sind doch beyde Formeln ursprünglich verschieden. So lange irgend möglich, muß der Unterschied festgehalten werden, daß ἵνα, ursprünglich τελικὸν, die Conjunction der Absichtlichkeit und des Zweckes, des Befehlens und Sollens, der Möglichkeit, ist, ὅτι dagegen Conjunction der faktischen, gegenwärtigen Gegenständlichkeit einer Beziehung oder Handlung u. s. w. Joh. sagt 1 Br. 1, 5. αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστι, aber 3, 11. αὕτη — ἀγγελία, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Dort wird eben nur der faktische Inhalt der Botschaft, hier aber das darin liegende Sollen ausgedrückt, vergl. 3, 23. Der Unterschied ist jedoch oft fein und unmerklich, oder vielmehr die Bedeutung von ἵνα stuft sich ab von der bewußten, gewollten und gesollten Absicht zur unbewußten, aber innerlich nothwendigen Folge. Immer aber drückt es, wie das Lat. ut, eine innigere Beziehung und Verbindung, als ὅτι aus, giebt dem vorangehenden Begriff gleichsam eine Ziel- oder auch Gradbestimmung, in der Art, in dem Grade, daß u. s. w. [1]). In unsrer Stelle würde der Satz mit ὅτι ausdrücken, daß Jesus sich eben jetzt damit speise, faktisch den Willen Gottes zu thun u. s. w. Durch ἵνα wird der feinere Sinn ausgedrückt, daß seine Speise eben in dem Bestreben bestehe, den Willen Gottes zu thun [2]). Ποιῶ wäre das gewöhnliche, regelmäßige. Aber die besten Auctoritäten haben, entsprechend dem folgenden τελειώσω, ποιήσω. Indeß wäre möglich, daß das ursprüngliche, ungleiche ποιῶ von späterer Hand gleich gemacht wäre. Wenn ποιήσω und τελειώσω Futura Indic. sind, würde der Satz als allgemeine Behauptung das fortdauernde Thun und Vollbringen, wenn aber Aorist. Conjunct. das historisch unmittelbar gegenwärtige Thun ausdrücken [3]). Ich bin zwei-

1) Vergl. Winers Grammat. S. 427 ff.

2) Origenes vertauscht damit τοῦ ποιῆσαι.

3) S. Winers Grammat. 265.

felhaft, ob nicht für den gegenwärtigen besonderen Fall der Abweisung der irdischen Speise der Aor. Conj. schicklicher ist. Möglich, daß die Lesart ποιῶ der allgemeineren Fassung des Satzes ihren Ursprung verdankt. Sein Messianischer Beruf ist Gottes Wille und Werk. Jener ist als Befehl Gottes ins Werk zu setzen, dieses als Gott geweihet 6, 29., oder als von Gott gegeben 17, 4., oder mit Gottes Kraft ἐκ τοῦ πατρ. 10, 32. angefangen, ist zu vollenden.

Weiße[1]) würde, wie er sagt, vorziehen, diese Worte in einem anderen Zusammenhange gesprochen zu denken, da sie ihm bey Gelegenheit der Ablehnung einer wirklichen Speise einen Beygeschmack von Prahlerischem zu enthalten scheinen. Freylich, setzt er hinzu, kann von diesem Scheine der Joh. Christus überhaupt nicht freygesprochen werden. Allein so kann nur der vorurtheilsvollste Widerwille gegen das Joh. Ev. sprechen. Die Bildlichkeit des Ausspruchs ist eben so natürlich, als gewöhnlich. Oder gäbe es überhaupt kein menschliches Gemüth, welches in Demuth und Gehorsam über der himmlischen Speise des göttlichen Wortes und Willens die irdische Speise vergäße und zurücksetzte? Wehe, wenn wir den Philosophen, geschweige den Religiösen beym Worte nähmen!

V. 35. Οὐχ ὑμεῖς λέγετε ist wie Matth. 16, 2. von der sprüchwörtlichen Rede des gemeinen Lebens, die nun folgt, zu verstehen. Ἔτι τετράμηνος[2]) u. s. w. offenbar ein Sprüchwort aus der Säe- oder Bestellzeit. Aber es kommt in dieser bestimmten Form nicht weiter vor. Die Zeit der Aussaat dauerte in Palästina für die verschiedenen Feldfrüchte von Ende October bis in den Februar hinein. Die Ernte begann in den Ebenen in der Regel Mitte Aprils (im Monat Abib), aber erst am zweyten

1) A. a. O. S. 216.

2) Nach überwiegenden Auctoritäten. Τετράμηνον ist selbst Richt. 20, 47. nicht sicher Neutrum, obwohl, wie es scheint, 19, 2.

Paschatage, also am 16ten Nisan, wurde sie förmlich eröffnet, und dauerte bis Pfingsten. Das erste, was man erntete, war die Gerste, etwa im November und December zum Theil noch später, im Januar gesäet. Hier würde das Sprüchwort zutreffen, wenn man die dazwischenliegenden Monate in Bausch und Bogen rechnete. Nicht so bey dem Weizen, der im Nov. und December gesäet und nach der Gerste geerntet wurde. Aber Sprüchwörter rechnen nicht genau, und im Ganzen ist τετράμηνος zwischen Saat und Ernte nicht unrichtig [1]). Das Sprüchwort kann ein Wort der die Zeit verkürzenden freudigen Hoffnung (nur noch 4 Monate und die Ernte kommt,) oder der die lange Zeit tragenden Geduld seyn (vor 4 Monaten keine Ernte). Aus dem ἔτι, welches, obwohl von mehreren Handschriften, worunter DEL, aus Veranlassung des vorhergehenden ὅτι ausgelassen, doch gewiß echt ist, und auf keinen Fall der Conjectur ἤδη weichen darf, läßt sich nichts schließen. An sich scheint es natürlicher, daß das Sprüchwort der Ungeduld zu warten gebietet [2]). Offenbar drückt Christus, indem er einander gegenüber stellt ὑμεῖς λέγετε — und ἰδοὺ λέγω ὑμῖν einen Contrast aus zwischen der langsamen Zeitigung der irdischen Frucht und der schnellen Folge von Aussaat und Ernte auf dem geistigen Acker. Darauf würde auch ἤδη hinweisen, wenn es den Satz schließt. Auf dem geistigen Acker, sagt Jesus,

---

1) Vergl. die Sammlung classischer und Rabbinischer Stellen hierüber bey Wetstein. Dr. Paulus rechnet das Sprüchwort nach den sogenannten 6 Jahreszeiten Raba Mezia fol. 106. 2. und Bereschit R. 34. 14. Eine jede solche bestand aus 2 Monaten. Nun war die Saatzeit: ½ Tisri, Marchesvan und ½ Kislev. Dann folgte der Winter und der Frühling, jede Jahreszeit zu 2 Monaten. Die vierte Jahreszeit war die Ernte: ½ Nisan, Jjar, ½ Sivan. So lagen also 4 volle Monate zwischen Saat und Ernte. Aber ist diese Eintheilung auch alt genug, um hier Anwendung zu finden?

2) Vergl. Aristid. Plat. 2. p. 163. Phot. Cod. 247. ὥσπερ οἱ γεωργοὶ πολλοστῷ μηνὶ τῶν σπερμάτων τὴν ἐπικαρπίαν κομίζονται καὶ οὐχ ἅμα τῷ σπόρῳ u. s. w.

ist's anders, als auf dem irdischen; hebet Eure Augen auf und schauet, kaum gesäet, sprießt die Saat schon auf und ist schon reif zur Ernte! — Möglich, daß in der Gegend gerade Saatzeit war [1]), aber Christus konnte durch die Sache selbst auf diese parabolische Rede kommen. Desto wahrscheinlicher aber ist, daß Jesus bey den letzten Worten auf die herannahenden Samaritaner, gleichsam die schnelle Frucht des aussäenden Gesprächs hinweist [2]). Dagegen bemerkt aber de Wette, so empirisch nahe sey die Ernte in Samarien nicht gewesen; Jesus selbst spreche V. 38. von einer späteren Ernte, welche erst die Jünger schneiden würden; er habe unstreitig die Bekehrung der Samaritaner AG. 8, 5 ff. vor Augen, und das Ganze sey ein prophetischer Blick, der im Geiste sehe, was noch nicht da sey [3]). Allein ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich. Wenn Jesus nicht in dem Kommen der Sichemiten V. 30. schon einen sichtbaren Anfang der Ernte sah, konnte er auch nicht sagen, er sehe die Felder schon weiß, noch weniger die Jünger auffordern, aufzuschauen.

Es fragt sich, ob ἤδη [4]) V. 35. schließe, nicht ohne Nachdruck zu πρὸς θερισμὸν mit einem gewissen Gegensatze gegen ἔτι im Sprüchworte, oder zu dem folgenden

---

1) Wie Cyrill sagt: δέχεται τοῦ λόγου τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ καιροῦ κ. πράγματος.

2) S. Chrysostomus.

3) Cyrill versteht unter dem θερισμὸς den λαμπρὸς κ. τομώτατος τῶν ἀποστόλων λόγος, aber unter den weißen Feldern τοὺς διὰ τῆς τῶν προφητῶν προγεωργηθέντας φωνῆς εἰς τὴν μέλλουσαν ἀναδειχθήσεσθαι πίστιν διὰ Χριστοῦ.

4) Origenes verbindet ἤδη regelmäßig mit πρὸς θερισμόν. Chrysostomus hatte es in seinem Codex nicht, s. Opp. ed. Montf. Tom. 8. p. 196. C. und 198. D. Cyrill zieht es im Contexte zu dem folgenden ὁ θερίζων. Im Commentare ist nicht klar, ob er es nicht auch zu dem Vorhergehenden bezieht, wenigstens gebraucht er es in der Auslegung auch bey V. 35.

V. 36. ὁ θερίζων zu beziehen sey. Die Stellung am Schlusse eines Satzes ist bey Johannes nicht üblich. Er setzt es gewöhnlich voran, s. V. 51. 7, 14. 9, 22. 11, 39. 15, 3. Aber die Ausnahme, an sich unbedenklich, ist hier wegen des in dem Zusammenhange liegenden Contrastes empfehlenswerth. Die Auctorität des Origenes, der es constant mit V. 35. verbindet, wird durch die Codices ADL, welche es zu dem Folgenden beziehen, nicht aufgewogen. Auf der andern Seite scheint der folgende Satz ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει, wenn ὁ θερίζων nicht allgemein, sondern von Christo insbesondere in dem vorliegenden Falle zu verstehen ist, durch das vorangestellte ἤδη einen größeren Nachdruck und eine bestimmtere Beziehung zu bekommen. Nimmt man dazu die sonst gewöhnliche Stellung des ἤδη bey Johannes, so scheint Dr. Schulz Recht zu haben, wenn er für die Verbindung des ἤδη mit ὁ θερίζων entscheidet. Allein eben die Form des Satzes, ohne ein ἐγώ oder dergleichen bestimmtere Beziehung, nöthigt, den Gedanken allgemein zu nehmen, und demnach ἤδη mit Origenes zu dem Vorhergehenden zu beziehen.

Wie kommt aber Jesus nach V. 34. auf diese Rede? Der Zusammenhang ist nicht klar, ja Weiße [1]) findet ihn so wenig nothwendig, daß er meint, der Satz sey in einem andern Zusammenhange ursprünglich eine Antwort auf die Frage nach der Zeit des zu erwartenden Messiasreiches gewesen. So wäre freylich die Joh. Darstellung sehr zusammengewürfelt! Aber auf solche Fragen pflegte doch Christus anders zu antworten, vergl. Luk. 17, 29 ff. Matth. 24, 32 ff. Luk. 21, 29 ff. AG. 1, 6. 7. Die wirklichen Parallelen für unsere Stelle sind Matth. 9, 37. 38. und Luk. 10, 2. Aehnlich wie Matth. 9, 37. 38., wird Jesus hier durch die Erfahrung von dem Bedürfniß und

1) A. a. O. Bd. 2. S. 216.

der Empfänglichkeit für das Messianische Heil, woran er jetzt seine Speise hatte, auch unter den Samaritanern, veranlaßt, prophetisch von der Ernte und den Arbeitern in derselben zu sprechen. Sehr natürlich kommt er dabey auf den Unterschied zwischen der Arbeit des Säens und Erntens.

V. 36. Ohne *καί*, welches nach den Auctoritäten unecht ist, giebt der Satz eine nähere Bestimmung über das Wesen der geistigen Ernte. In dieser empfängt der Erntende Lohn (für die Arbeit) und (eben indem er) sammelt, Frucht zum ewigen Leben, damit sich beyde freuen (können), der da säet und der da erntet. *Ἵνα* bezeichnet den objectiven Zweck und somit die nothwendige Folge davon, daß die Frucht zum ewigen Leben (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*) gleichsam in die *ἀποθήκη* der geistigen Früchte gesammelt wird. Auch wenn ein anderer säet und ein anderer erntet, so können doch beyde sich an der unvergänglichen Frucht im ewigen Leben freuen. Dieß ist das Wesen der geistigen Ernte.

V. 37. *Ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός* u. s. w. soll die nach V. 35. scheinbar auffallende Unterscheidung zwischen dem Säenden und Erntenden V. 36. rechtfertigen. Jesus, den ganzen Zusammenhang seines Werkes auf Erden betrachtend, weiß, daß er, obschon auf dem geistigen Gebiete Frucht und Saat einander schneller folgen, als auf dem irdischen, doch vorzugsweise nur den Saamen auszustreuen berufen war, und die eigentliche Ernte seinen Jüngern überlassen mußte. So unterscheidet er Säende und Erntende. Aber die Frucht kommt in's ewige Leben, und so wird auch ihm, dem Inhaber des ewigen Lebens, die Erntefreude nicht entgehen. Diesen Gedanken läßt er indeß fallen. Dagegen verweilt er zur weiteren Anregung und Belehrung der Jünger bey der Unterscheidung zwischen dem Erntenden und Säenden. In diesem Falle (in diesem unsren gemeinsamen Werke) findet

das Sprüchwort [1]): ein anderer säet, ein anderer erntet! seine volle Anwendung, — ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός. Der Artikel vor ἀληθινὸς ist zweifelhaft und schwierig, aber eben die Schwierigkeit erklärt zum Theil seine Auslassung [2]), und unterstützt seine diplomatische Wahrscheinlichkeit. Ist ὁ ἀληθ. Prädicat, so liegt in dem Artikel, daß das Sprüchwort in diesem besonderen Falle das schlechthin treffende ist. Allerdings wäre ἀληθινὸς ohne Artikel einfacher und gäbe wesentlich denselben Sinn, aber Johanneisch ist jene Construction und Denkweise, vergl. 15, 1. Meyer und Winer [3]) nehmen ὁ ἀληθ. als attributives Adjectiv, und erklären den Satz so: Darin findet das wahre Sprüchwort Statt. Allein dann würde (wie 2 Petr. 2, 22.) ὁ ἀληθὴς stehen, und ἐστὶν vor ὁ λόγος. Auch zweifle ich, daß εἶναι ἐν τινὶ im N. T. in diesem Sinne gebraucht wird.

V. 38. Ohne Grund erklärt Kuinöl ἀπέστειλα und εἰσεληλύθατε more Hebraeorum für Futura. Allerdings scheinen diese Tempora in ihrer strengen Bedeutung fast unerklärlich, wenn das Apostelthum der Jünger erst mit dem Abschiede Christi von der Erde beginnt. De Wette trifft die Auskunft, daß er eine prophetische Prolepsis annimmt. Aber dieß scheint mir nicht nothwendig. Nach Joh. 17, 18. ist die ἀποστολὴ der Jünger schon zu Lebzeiten Jesu vorhanden. Kap. 20, 21. zwar ist die Aussendung erst nach der Auferstehung im Begriffe zu geschehen (πέμπω ὑμᾶς). Allein die Jünger wurden nicht erst damahls Apostel. Die Aussendung nach dem Tode Christi war nur die Folge des längst übertragenen Apostelamtes [4]).

1) S. über den Gebrauch von λόγος als Sprüchwort, und über ähnliche Sprüchwörter bey den Alten vornehmlich Wetstein zu der Stelle.

2) CKL 1. 16. u. a. lassen den Artikel aus, Origenes regelmäßig.

3) Grammat. S. 106. Anmerk.

4) Sehr richtig Lampe: Missio eorum a vocatione Christi incipiebat, licet deinceps complementum suum acceperit.

Hier aber ist eben die Rede von der ἀποστολή als Beruf. Darin lag jene künftige Aussendung eingeschlossen. Ich fasse also den Satz so: Ich habe Euch zu Aposteln gemacht (oder berufen), nicht sowohl zur Arbeit des Säens, sondern zu ernten, was Ihr nicht bearbeitet habt, Andere haben bereits den Acker bearbeitet (κεκοπιάκασιν), Ihr seyd, als Apostel, nur eingetreten in die schon begonnene Arbeit. Κοπιᾶν (κόπος), auch sonst wohl von der Arbeit am Evangelium gebraucht, 2 Tim. 2, 6. 1 Kor. 15, 10., ist hier im Bilde die mühevolle Arbeit der Ackerbestellung, im Gegensatz gegen den Genuß der Ernte. In der zusammenhängenden Formel εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε liegt der Gegensatz gegen die erste Arbeit und Mühe, das Hinzutreten zu der schon angefangenen Arbeit, die nun leichter fortgesetzt wird und schon Genuß giebt. Dieß letztere ist hier die Hauptsache [1]). Nach dem Zusammenhange versteht Jesus unter den Andern vorzugsweise sich, den Gründer, gleichsam den mühevollen ersten Säemann des göttlichen Reiches. Aber warum sagt denn Jesus nicht ἄλλος, oder geradezu ἐγώ? Man wird durch ἄλλοι geneigt, wenigstens an den Täufer Johannes zu denken. Ja Manche nehmen alle früheren Gottesboten des A. T. dazu. Olshausen meint, Jesus stelle sich hier, wie Matth. 23, 34., dar als den Hausvater, der Saat und Ernte zugleich besorge, der alle Boten so des Alten wie des N. Testamentes sende, und deßhalb gar nicht in der Reihe weder der Säenden noch der Erntenden stehe. Allein, zumahl in Beziehung auf die Samaritaner, liegt doch dieser Gedanke hier zu fern, vergl. V. 22. Der Zu-

1) Beausobre vergleicht richtig das Französ. entrer dans le travail de qu., Wahl das Lat. succedo in paternas opes Liv. 614. Aber Prov. 23, 10., was Bretschneider vergleicht, entspricht nicht. Denn, wenn es hier heißt: Verrücke nicht die alten Grenzen der Felder, und in die Felder der Waisen schreite nicht ein, εἰς δὲ κτῆμα ὀρφανῶν μὴ εἰσέλθῃς! so ist εἰσέρχεσθαι hier von dem feindlichen, beraubenden Einschreiten zu verstehen.

sammenhang der Stelle gestattet nur, auf den Anfänger der neutestam. Arbeit zurückzugehen, vergl. V. 34. 35. Ist Christus vorzugsweise gemeint, als derjenige, der den κόπος angefangen und mehr als Andere das Kreuz dafür getragen hat, so scheint am natürlichsten, ἄλλοι im Sinne des Sprüchwortes V. 37. abstract, allgemein zu nehmen, etwa so, Ihr seyd wie solche, die in anderer Leute Arbeit eintreten.

Euthymius bemerkt über den Zweck des Ausspruchs: ταῦτα λέγει, δεικνύων, ὅτι τὸ ἐγχειρισθὲν τούτοις ἔργον ῥᾴδιόν ἐστι καὶ εὔκολον, καὶ θάρσος αὐτοῖς ἐμβάλλων, ὡς τοῦ ἐπιπονωτέρου προαννσθέντος· τὸ σπείρειν μὲν γὰρ μετὰ πόνου καὶ βραδέως γίνεται· τὸ θερίζειν δὲ μετὰ ἀνέσεως καὶ ταχέως· καὶ τοῦ σπόρου ἔργον τὸ θέρος. Unstreitig liegt in V. 38. eine Ermuthigung für die Apostel. Auch in der synoptischen Erzählung spart er dergleichen Ermuthigungen nicht. Hat Matthäus dergleichen schon in der Bergpredigt, 5, 11. 12., so kann man wohl annehmen, daß es ein allgemeiner historischer Eindruck war, daß Jesus von früh an jede Gelegenheit benutzte, die Jünger, welche das Apostelamt übernehmen sollten, darauf vorzubereiten.

V. 39. 40. soll offenbar eine Bestätigung des Wortes Christi V. 35. seyn. Der Erfolg steigert sich. Die Samaritaner aus der Stadt (die Sichemiten) halten Jesum zunächst eben für einen großen Propheten, wegen der Rede der Frau V. 29. Schon knüpft sich ein freundlicheres Verhältniß zwischen ihnen und Jesus, und er bleibt auf ihr Bitten zwey Tage bey ihnen. So wächst nicht nur die Zahl der Gläubigen, sondern auch ihr Glaube wird klarer, und bildet sich bis zu der Selbstüberzeugung und dem Bekenntniß, daß Jesus in Wahrheit der Weltheiland sey. Ὁ χριστὸς fügt die recepta am Schluß V. 42. hinzu, sowohl gegen bedeutende Zeugen, wie B C It. und die Leseweise des Origenes und Herakleon, als gegen die

Joh. Art, der in solchen Compositionen ὁ χριστὸς voranstellt. Wohl nicht bloß der Ausdruck, sondern auch der Begriff eines σωτὴρ τ. κόσμου gehört der Joh. Fassung des ersten Samarit. Bekenntnisses an. Oder lag es wirklich in der Samarit. Vorstellung, indem sie sich von den Juden verschieden dachten, den Messias, der auch für sie gekommen sey, als Heiland der Welt zu denken? — Man hat λαλιὰ V. 42. und λόγος V. 41. so unterschieden, daß jenes geringschätzig von einer Rede ohne Gehalt gebraucht sey, dieses als Rede voll Gehalt und Wahrheit. Aber V. 39. nennt Joh. dieselbe λαλιὰ des Weibes ὁ λόγος τ. γυναικός, und 8, 43. die Rede Christi λαλιά. Diejenigen Handschriften, welche hier V. 42. σὴν μαρτυρίαν lesen, D. Cant. Verc. haben den wirklichen Sinn, den λαλιὰ im Zusammenhange hat, ausgedrückt. Oben V. 39., wo der Inhalt der Rede angegeben wird, steht λόγος, hier, wo überhaupt nur das Reden der Frau, aber ohne Geringschätzung, ausgedrückt werden soll, λαλιά. Dieß allein scheint mir in dieser Stelle der wahre Unterschied zu seyn.

IV, 43. — 54.

Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kapernaum.

V. 43. Bey der Rückkehr Jesu nach Galiläa werden die Jünger gar nicht erwähnt. Ueberhaupt kommen sie bis 6, 3. nicht wieder vor. Waren sie gar nicht in Sychar mit ihm geblieben V. 40., ihm nach Galiläa voraufgegangen? Da BCD. 13. 69. Coqt. Cant. Verc. Brix. Corb. Rd. auch Origenes καὶ ἀπῆλθεν weglassen, und ἐξῆλθεν εἰς τ. Γαλ. ganz Johanneisch ist, vergl. 1, 44., so halte ich jene Worte für eingeschobene Umständlichkeit.

V. 44. Diese Bemerkung läßt sich, wie es scheint, durch γὰρ wenn es begründend ist, unmittelbar mit V. 43. nicht verbinden. Ist Galiläa das Vaterland Jesu, wie kann Johannes sagen, Jesus kehrte dahin zurück, denn er bezeugte, ein Prophet werde in seinem Vaterlande nicht

geehrt, zumahl da nach V. 45. die Galiläer in Erinnerung an alles, was sie am Feste in Jerusalem gesehen haben, ihn gern aufnahmen, also ihren Propheten ehrten?

Die Schwierigkeit scheint Vielen so groß, daß Wassenbergh [1]) zu dem verzweifelten Mittel greift, die Verse zu transponiren, so daß nach V. 29. 31 – 38. die Erzählung in dieser Versreihe folgen soll: V. 30. 40. 44. 39. 41. 42. 43. 45. Eben so verzweifelt ist Kuinöls Mittel, γὰρ in der Bedeutung von quamquam zu nehmen [2]), und die Stelle so zu fassen: Jesus ging nach Galiläa, obwohl er selber (in Beziehung auf Galiläa seine πατρὶς) gesagt hatte, ein Prophet u. s. w. Wo steht γὰρ je in der Bedeutung obgleich? Kuinöl beruft sich auf das Hebr. כִּי 2 Sam. 2, 7. und Jerem. 4, 30. Aber in der ersten Stelle hat כִּי LXX ὅτι durchaus causale Bedeutung, in der zweyten wird es von LXX richtig durch ἐὰν übersetzt. כִּי steht nach Negationen nicht selten so, daß es durch sondern übersetzt werden kann [3]). Aber sondern ist nicht obschon oder obgleich. Für die Bedeutung von obschon giebt Gesenius 2 Mos. 13, 17. an, wo ebenfalls eine Negation vorhergeht. Aber hier halten die genaueren Ausleger die Bedeutung denn mit Recht fest. Eben so in der schwierigen Stelle 5 Mos. 29, 18. An beyden Stellen hat auch die LXX ὅτι. Und so sieht man auch nicht einmahl die Möglichkeit, wie in der biblischen Gräcität γὰρ zu der Bedeutung von obschon gekommen seyn soll. — Auch könnte V. 45. durch οὖν jener Erklärung zu widersprechen scheinen, wenn die Partikel hier nicht mehr die Folge von V. 43. als von V. 44. andeutete. Aber immer bleibt ein Widerspruch zwischen dem Zeugniß Christi von den Galiläern V. 44.,

1) Dissert. de trajectionibus in N. T. p. 37 - 39. in den select. e scholiis Valcken. Tom. 2.

2) So früher schon Alting. Opp. Tom. V. Epist. p. 373.

3) S. Gesenius Handwörterb. 1. 867 f.

und dem, was diese V. 45. thaten. Um denselben aufzuheben, legt Kuinöl in den Zusammenhang hinein, daß Jesus zwar wider Erwarten derer, welche jenes Zeugniß gehört, nach Galiläa gegangen sey, er selbst aber habe eine günstigere Aufnahme erwartet. Allein das ist zu viel zwischen den Zeilen gelesen.

Offenbar liegt, wenn der Text gesund ist, der Auslegung hier das Dilemma vor: entweder ist Galiläa hier nicht das Vaterland Christi, oder γὰρ hat hier keine für V. 43. unmittelbar begründende Bedeutung [1]).

Luk. 4, 24., vergl. Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. sagte Jesus etwas Aehnliches von Nazareth. Auch erscheint der Ausspruch in dieser Beschränkung billiger, gerechter. Da nun πατρὶς recht gut auch von der Vaterstadt, wofür Nazareth galt, gesagt werden kann, s. Matth. 13, 54. Mark. 6, 1., vergl. Luk. 4, 16. 23. 24., so scheint die Meinung Cyrills, daß Johannes sagen wolle, Jesus sey nicht, wie zu erwarten gewesen, nach Nazareth, in seine Vaterstadt, sondern nach Kana gegangen, weil er bezeugte oder bezeugt hatte, ein Prophet u. s. w., auf den ersten Anblick empfehlenswerth. Sie hat einen gewissen historischen Halt eben in jenen synopt. Stellen. Auch darf man wegen der etwa verlangten plusquamperfectiven Bedeutung

---

1) Dieß Verhältniß der Stelle begriff schon Origenes sehr gut. Er sagt Tom. 13, 53.: *Πάνυ ἀνακόλουθος ἡ λέξις φαίνεται* u. s. w. *Εἰ μὲν γὰρ ἦν πατρὶς αὐτοῦ ἡ Σαμάρεια, κ. ἠτίμαστο ἐκεῖ, ὡς διὰ τοῦτο ἐξεληλυθέναι μὴ διατρίψαντα πλεῖον ἡμερῶν δύο, ἀκολούθως ἂν εἴρητο τό· αὐτὸς γὰρ* u. s. w. *Ἀλλὰ καὶ εἰ ἐγέγραπτο· μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἀλλ' οὐκ ἐγένετο ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι· αὐτὸς γὰρ Ἰ. ἐμαρτύρησεν* u. s. w., *καὶ οὕτως χώραν τὸ λεγόμενον εἶχεν ἄν. Καὶ τάχα τὸ μὲν βούλημα τοῦ ῥητοῦ τοιοῦτόν, ὡς ἰδιώτης δὲ τῷ λόγῳ ὁ Ἰωάννης δυσπαραστάτως ἔφρασεν ὃ νενόηκεν. Εἰς γὰρ τίνα τόπον τῆς Γαλιλαίας ἐδέξαντο αὐτὸν, ἑωρακότες πάντα ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, οὐκ εὕρηται, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦτο ὅτι ἦλθεν εἰς τὴν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας ἀνέγραψε. Κατακούει δὲ ἑαυτοῦ ὁ εὐαγγελιστὴς, καὶ οὐκ ἀπορεῖ τοῦ προκειμένου.* Darauf giebt er den Zusammenhang bis 5, 1. an, und erklärt den Ausspruch V. 44. von Judäa.

des ἐμαρτύρησε nicht zu ängstlich seyn, vergl. 18, 24. Aber was berechtigt, in V. 43. hineinzulegen: Er ging nach Galiläa zurück, aber nicht nach Nazareth: als stände beydes in einem sich von selbst verstehenden Gegensatze?

Chrysostomus versteht unter der πατρὶς Kapernaum V. 46., vergl. 2, 12. Aber Galiläa schließt doch eben so wenig Kapernaum, als Nazareth aus. Auch wird Kapernaum Matth. 9, 1. (vergl. Mark. 2, 1.) nur die ἰδία πόλις Jesu genannt, gewiß nicht in dem Sinne der Vaterstadt. Auch wissen wir nicht, daß Jesus je Aehnliches über Kapernaum gesagt hätte, denn Matth. 11, 23., worauf sich Chrysost. beruft, ist ganz etwas anderes.

Fordert die Stelle, wie es scheint, einen solchen Gegensatz gegen Galiläa, daß nicht dieses, sondern eine andere Landschaft als das Vaterland Jesu anzusehen wäre, so könnte man, ohne alles falsche harmonistische Interesse, rein der Grammatik zu Liebe, mit Origenes [1]) an Judäa denken, aber nicht, weil, wie Origenes sagt, Judäa das undankbare Vaterland der Propheten überhaupt, sondern weil Jesus in Bethlehem geboren war. Johannes konnte dieß aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraussetzen, und so stillschweigend πατρὶς auf Judäa beziehen. Nachdem er 4, 1 – 3. bemerkt hat, weßhalb Jesus Judäa verließ, und sich wieder nach Galiläa zurückzog, giebt er hier, an ἀπῆλθε πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν anknüpfend, gleichsam nachträglich einen allgemeinen Grund an, warum Jesus jetzt nach Galiläa und nicht nach Judäa zurückging. Er selbst bezeugte nemlich (eben damahls, als er in Sa-

1) Tom. 13. §. 54. Πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτοὺς παρὰ Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι, λιθασθέντας, πρισθέντας u. s. w. (Hebr. 11, 37.) — Καὶ ὀνειδίζονταί γε Ἰουδαῖοι ἀπὸ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτούς· τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; AG. 7, 52. — — Ἡ πατρὶς αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσι, τοῖς τῷ παραπτώματι τοῦ Ἰσραὴλ τὴν σωτηρίαν εἰληφόσι. So weit dehnt Origenes den Gegensatz aus und verliert so ganz den historischen Zusammenhang der Stelle.

marien so viel Eingang gefunden hatte, vielleicht die verschiedenen Landschaften vergleichend) in Beziehung auf Judäa, seine πατρίς, wohin doch seine Wirksamkeit vorzüglich gehörte, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande nicht geehrt werde. Mit dieser sprüchwörtlichen Erklärung über Judäa betritt er das empfänglichere Galiläa, dessen Einwohner ihn denn auch (οὖν) aufnahmen, vorbereitet durch die Wunder, welche sie am Feste 2, 23. in Jerusalem von ihm gesehen hatten. Für diese Erklärung könnte außer der grammatischen Unbedenklichkeit sprechen, daß Joh. Judäa und Jerusalem als den vornehmsten und den Verhältnissen am meisten angemessenen Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu anzusehen scheint. Aber bey genauerer Betrachtung muß ich dieselbe doch verwerfen [1]).

Man hat dagegen eingewendet, Joh. wisse von keiner Geburt Jesu in Bethlehem, wie aus 1, 47. und 7, 42. hervorgehe. Indessen stellt Joh. hier doch nur die gewöhnliche Volksmeinung dar, wonach Jesus aus Nazareth gebürtig war. Daraus, daß er sie nicht ausdrücklich berichtigt, folgt noch nicht nothwendig, daß er dieselbe getheilt habe. Aber ich räume ein, daß Joh. gerade an unsrer Stelle eben wegen 1, 47. genauer sprechen mußte, wenn er Judäa meinte. Vollkommen treffend ist aber, daß Jesus nach 4, 1. vergl. 2, 23. 3, 26 ff. in Judäa für den Anfang Eingang und Ehre genug gefunden hatte. Dazu kommt, daß hier das Gehen nach Galiläa gar nicht mit einem Verlassen Judäas, sondern Samariens in Verbindung gesetzt wird, Samarien aber eben so wenig Jesu Vaterland genannt werden kann, als es das harte Wort V. 44. verdienen würde, wenn es sein Vaterland gewesen wäre. So ist also diese Auslegung um so mehr aufzugeben, da Johannes bey ihr dem Vorwurf einer seltsam dunklen Darstellung nicht entgehen könnte.

1) In Folge der Einwürfe von Strauß Leb. J. 1. 725 f. und Dr. Fritzsche in d. H. L. Z. 1839. N. 28. p. 220 f.

Bleibt man nun dabey stehen, daß Joh. auf jeden Fall die πατρὶς V. 44. von Galiläa versteht, so muß αὐτὸς γὰρ eine andere, als gewöhnliche Beziehung haben. So lange möglich, ist Pflicht aus dem Griech. Sprachgebrauch zu erklären. Γάρ, sagt Hartung [1]), hat ursprünglich keine conjunctive, sondern nur correspondirende Bedeutung. So kann es auch rein applicativ gebraucht werden in elliptischen Satzverhältnissen, und das correspondirende Glied kann auch folgen. Dieser Gebrauch ist dem N. T. nicht fremd [2]). Nehmen wir nun γὰρ hier in der Bedeutung von nemlich, und den ganzen Satz, ohne weitere Beziehung auf V. 43., als die, daß das Zeugniß Jesu von Galiläa seinem Vaterlande gilt, erklärende Einleitung für die ganze folgende Erzählung, so entsteht ein dem Zusammenhange des Abschnitts, wie der gesammten Johanneischen Darstellungsweise vollkommen entsprechender Sinn. Joh. hat 4, 39 bis 42. hervorgehoben, daß die Samaritaner eben nur um des Wortes willen, ohne Wunder und Zeichen, an Jesum geglaubt hatten. Dagegen erzählt er 4, 43 ff., wie Jesus in Galiläa nicht durch sein prophetisches Wort, sondern nur in Folge der Wunder und Zeichen, welche die Galiläer in Jerusalem von ihm gesehen hatten, Eingang gefunden habe [3]). Dieß wirft auch Jesus den Galiläern als eine Glaubensschwäche vor V. 48. Hiernach ist V. 44. so zu fassen: Jesus kam, meint Johannes, nach Galiläa, fand aber hier nicht die geistige Glaubenskraft, wie unter den Samaritanern. Er selbst nemlich (nicht bloß Andere machten die Erfahrung) bezeugte (ob damahls oder früher, wird nicht gesagt) von den Galiläern, daß ein Prophet u. s. w. Als er nun nach Galiläa jetzt zurückkam, nahmen

1) Lehre von den Partikeln d. Gr. Spr. 1. 457 ff.

2) Vergl. Bretschn. Lexic. m. u. d. W.

3) Diesen Gegensatz bemerkte schon Chrysost. zu V. 46. Vergl. auch Augustin Tract. 161.

ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche sie in Jerusalem am Feste von ihm gesehen hatten, nicht als Propheten auf sein Wort. Kaum nemlich war Jesus zuerst in Galiläa aufgetreten 2, 1., so fordert in Kana die Mutter ihn zu einem Wunder auf; jetzt, da er zurückkehrt, der *βασιλικὸς* von Kapernaum. Die Wunder erregen den Glauben unter den Galiläern. Jesus thut auch in Galiläa Wunder zur Offenbarung seiner Herrlichkeit. Aber ihm wäre lieber gewesen, daß die Galiläer, geistiger, um seiner Worte willen geglaubt hätten, vergl. 6, 26 ff. u. a. Darum sagte er V. 48. strafend zu ihnen: Wenn ihr nicht Zeichen u. s. w.

So unmittelbar durch den pragmatischen Zusammenhang der Stelle und des ganzen Evangeliums empfohlen, verdient diese Erklärung den Vorzug vor derjenigen, welche in der Bemerkung V. 44. den Zweck findet, zu erklären, warum Jesus nicht immer in Galiläa geblieben, oder so spät dahin zurückgekehrt sey, oder warum er nicht zuerst längere Zeit in Galiläa geblieben, sondern vielmehr in Judäa und Samarien gewirkt habe. Mit Recht bemerkt de Wette dagegen, daß nichts dergleichen im Zusammenhange liege, ich füge hinzu, weder im Zusammenhange der Stelle, noch des Evangeliums überhaupt.

V. 45. Statt *ἃ* lesen ABCL. 1. und noch einige Minuskeln *ὅσα*. Origenes schwankt. Nach *πάντα* scheint Joh. *ὅσα* zu lieben, vergl. V. 29. 39. 10, 8. 41. 16, 15. 17, 7. Aber wie schwanken die Handschriften! BCL, die hier *ὅσα* geben, haben V. 29. *ἃ*, die beiden ersteren auch V. 39. Vielleicht änderte man *ἃ*, da *ὅσα* zu stark schien. *Ἐδέξαντο* — kann nicht von der Gastfreundschaft verstanden werden; es ist, im Gegensatze von *τιμὴν οὐκ ἔχει* V. 44., das allerdings gläubige Aufnehmen, vergl. AG. 8, 14. u. a., aber das wundergläubige. So wird es dem *λαμβ.* verwandt. *Καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον* u. s. w.

setzt Leser voraus, welche nicht wußten, daß auch die Galiläer das Osterfest in Jerusalem regelmäßig besuchten.

V. 46. Ging Jesus nach Kana, weil er hoffte, hier wegen des früheren Wunders am meisten Eingang zu finden [1]), oder war dieß für seine Messianische Thätigkeit zufällig? Da Joh. das Wunder ausdrücklich erwähnt, so glaube ich das erstere. *Ὁ Ἰησοῦς* wurde leichter hinzugesetzt, als weggelassen. Mit Recht hat es daher schon Griesbach ausgestoßen nach BCDL u. s. w.

Ueber *βασιλικὸς* sagt Euthymius: *Βασιλικὸς ἐλέγετο ἢ ὡς ἐκ γένους βασιλικοῦ, ἢ ὡς ἀξίωμά τι κεκτημένος, ἀφ' οὗπερ ἐκαλεῖτο βασιλικός* (so weit auch Chrysostomus), *ἢ ὡς ὑπηρέτης βασιλικός.* Dieß dritte ist nicht viel verschieden von dem zweyten. Origenes hält für möglich, *τῆς Καίσαρος οἰκίας γεγονέναι τοῦτον τὸν βασιλικὸν, πράττοντά τι περὶ τὴν Ἰουδαίαν τότε*, was aber wohl das Unwahrscheinlichste ist. Der Sprachgebrauch des Josephus liegt hier am nächsten. Nach den Observationen von Krebs und Wetstein gebraucht Josephus *βασιλικὸς* sehr häufig entweder von königlichen Soldaten, zum Unterschiede von den Römischen, oder von königlichen Hofdienern oder Beamten, nie von königlichen Verwandten. Da sich nirgends eine bestimmte Spur zeigt, daß der Mann ein Heide war, auch nicht, daß er dem Militärstande angehörte, so war er vielleicht ein Hofbeamte des Königes Herodes Antipas, vergl. de B. Jud. 7, 5. 2. Archaeol. 15, 8. 4. — *Ἐν Καπερ.* gehört zu *ἦν.* Dahin stellt es auch Syr. Aber seltsam genug lassen einige Lat. Zeugen *ἐν*, ja *ἐν Καπ.* weg [2]). Es ist doch diese Oertlichkeit nicht etwa erst hinzugesetzt aus Conformation mit Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff.? Aber schon *ἀπῆλθε* V. 47. und der ganze 47. V. macht *ἐν Καπ.* nothwendig.

1) Euthymius nach Chrysost.: *τὴν ἀπὸ τοῦ προγεγονότος θαύματος ἐγγενομένην πίστιν βεβαιῶν τῇ παρουσίᾳ.*

2) S. Griesbach.

V. 47. Statt ἀπῆλθε lesen C. 1. 13. 69. 124. ἦλθε, ich glaube, ohne Ueberlegung, aus bloßem Schreibfehler, vielleicht durch das vorangehende Γαλιλαίαν veranlaßt. Das ἀπῆλθε drückt das Moment der Reise von Kapernaum bestimmter aus. Αὐτὸν hinter ἠρώτα haben BCDGL. 69., auch Origenes nicht. In der Constr. mit ἵνα läßt Joh. das Pronomen des Objects auch 17, 15. weg, wo es ohne Zweydeutigkeit geschehen kann, wie hier. Aber es kann eben so gut ausgelassen seyn, weil es überflüssig schien. Ueber ἤμελλε, wofür K. und mehrere Minuskeln ἔμελλε haben, vergl. zu 6, 71.[1]). Ohne Grund und Noth nimmt Kuinöl an, der βασιλικὸς sey unter den Galiläern gewesen, welche auf dem Feste zu Jerusalem die Thaten Jesu gesehen hatten. Er konnte auch nur von dem Wunder in Kana und in Jerusalem gehört haben. Joh. hat noch kein Heilwunder erzählt, aber des Mannes Bitte setzt solche Wunder voraus. Der Mann kommt in der Noth zu Jesu, mit Vertrauen. Darin lag ein Anfang des Glaubens, wie gering und sinnlich er auch noch seyn mochte. Wie schickt sich nun dazu

V. 48. die vorwurfsvolle und abweisende Antwort im Augenblicke der Noth: Wenn Ihr nicht Zeichen u. Wunder[2])

---

1) S. Winers Grammat. 67.

2) Σημεῖα steht oft genug allein im N. T., aber nie τέρατα. Die Formel σημεῖα καὶ τέρατα findet sich bey Johannes nur hier. Eben so in den drey ersten Evv. nur Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. Dagegen hat sie Lukas in der AG. sehr oft. Eben so geläufig scheint sie dem Paulus gewesen zu seyn. In der Regel steht auch im A. T. (s. Trommii Conc.) σημεῖα voran, umgekehrt aber AG. 2, 43. 6, 8 7, 36. Auch bey den Classikern kommt die Formel nicht selten vor, s. Wetstein zu Matth. 24, 24. Raphelius Annot. ex Polybio etc. p. 99. Kypke zu Matth. 24, 24. und Krebs Observatt. ex Flavio Josepho p. 54. Alberti Gloss. Graec. N. T. p. 114. Polyb. 3, 10. hat σημεῖα καὶ τέρατα, eben so Aelian. V. H. 12, 57. Aber Dionys. Halic. Antiq. 9. p. 597. umgekehrt, eben so Joseph. Archaeol. 20, 8. 6. Nach Etymologie und Sprachgebrauch liegt der eigentliche Wunderbegriff in dem Worte τέρατα, welches man da, wo es nachsteht, als Näherbestimmung zu σημεῖα, welches eine weitere Be-

sehet, so glaubet ihr nicht! [1]) Die Worte sind zunächst an den bittenden Vater gerichtet (πρὸς αὐτόν). Aber Jesus meint die Galiläer überhaupt, vergl. V. 44. Darunter wird freylich der βασιλικὸς mitbegriffen, denn auch dieser glaubt erst nach geschehenem Wunder V. 53. Diese Erklärung Christi kommt so bestimmt nicht weiter vor. Aber verwandt sind die späteren Aussprüche Matth. 16, 1 ff. Luk. 11, 29 ff. und Joh. 6, 30 ff. Sie gehören der mehr kritischen, sondernden, abweisenden Richtung an, welche auf das Innere, Geistige dringt, die eigentliche Wurzel des Reiches Gottes. Nachdem Jesus durch die Wunder, als erste Offenbarungen seiner Herrlichkeit für den äußeren Sinn, die Aufmerksamkeit, die äußere Geneigtheit erregt hatte, wollte er je länger je mehr das sinnliche, bloß äußerliche Element aus dem Glauben seiner Zeitgenossen ausscheiden. Nach Johannes kann er nicht früh genug damit anfangen. Schon in dem Gespräch mit Nikodemus tritt diese Richtung hervor, und wird immer deutlicher und bestimmter. Seine Werke, darunter auch seine Wunder, sollen für ihn zeugen, aber seine Worte und der innerste Gottestrieb zur Wahrheit bleiben die Hauptsache, die er immer mehr geltend macht.

Jesus verweist auch dem βασιλικὸς den bloßen Wunderglauben. Aber er läßt den Vater um so weniger ohne Hülfe, da, wie die Galiläer einmahl waren, solche ἔργα eben den Zweck hatten, sie zum Glauben zu erregen. Ließ sich der Mann durch den Vorwurf abschrecken, so

---

deutungssphäre hat, betrachten kann. Da, wo es voransteht, vertritt es vielleicht die Stelle der adjectivischen Bestimmung des weiteren Begriffs σημεῖα, wunderbare Zeichen. Es ist schwer zu entscheiden, welche von beyden Formen die ursprünglichere gewesen seyn möge. Seltsam erklärt in der Catene Ammonius, τέρας sey das rein Uebernatürliche τὸ παρὰ φύσιν, z. B. die Heilung der Blinden und Erweckung der Todten, σημεῖον τὸ οὐκ ἔχω τῆς φύσεως, οἷόν ἐστιν ἰάσασθαι ἀῤῥώστον.

1) Nach Euthymius lasen Einige den Satz fragend, κατ' ἐρώτησιν, was er mit Recht verwirft.

war sein Vertrauen kein anhaltiges. Es ist schwer zu sagen, ob Jesus dann die Bitte des Vaters erfüllt haben würde? Um leichteren Zusammenhang zwischen dem Worte Jesu V. 48. und seiner That zu gewinnen, hat man wohl angenommen [1]), V. 48. liege der ganze Nachdruck auf ἴδητε, und Jesus tadle den Mann, daß er von ihm verlange, mit ihm zu gehen und gegenwärtig den Sterbenden zu heilen, was eben ein Mangel an Vertrauen auf die Wunderkraft Christi gewesen sey, die auch abwesend durch ein bloßes Wort zu heilen vermochte. Allein abgesehen davon, daß in dem bloßen ἴδητε ohne τοῖς ὀφθαλμοῖς oder dergl. nach dem Sprachgebrauche ein solcher Nachdruck nicht liegt, wie konnte dann der Vater fortfahren, Jesum zu bitten, er möge doch mitkommen, und wie hätte Jesus nicht den Gegensatz des größeren und geringeren Wunders, des größeren und geringeren Glaubens in dieser Beziehung hervorheben sollen?

V. 49. 50. Als der βασιλικὸς mit Vertrauen fortfährt, in Jesum zu dringen, er möge doch kommen und den sterbenden Sohn retten, da scheint, als wähle Jesus die schnellste Form der Rettung. Gehe hin, dein Sohn lebet, ist gesund, sagt er, und in diesem Augenblick vollbringt er das Wunder V. 53. Darin lag eine Glaubensprobe, aber der Mann geht gläubig, zuversichtlich von dannen. Ζῇ V. 50. bezeichnet mit Beziehung auf πρὶν ἀποθανεῖν V. 49. emphatisch die Genesung, vergl. V. 52. Καὶ vor ἐπίστ. fehlt BD; Cod. L. hat δέ. Der Joh. Styl scheint καὶ zu fordern, vergl. V. 53. Statt ᾧ liest Lachmann mit ABCL ὅν, vergl. 2, 20., wo Lachm. nach BL und Orig. ebenfalls ὅν hat. Sollte die Attraction nicht spätere Correctur seyn?

V. 51 – 53. Statt ἀπήντησαν liest Lachmann nach BDKL und einigen Minuskeln ὑπήντησαν. Dieses

1) S. Storrii Opusc. Tom. 3. p. 85 sqq. Früher schon Raphelius Observatt. Herodot. p. 683.

Wort scheint dem Joh. geläufiger zu seyn, vergl. 11, 20. 30. 12, 18., ohne alle Varietät der Lesart. Im Sinne finde ich keinen Unterschied, wie denn Mark. 5, 2. von demselben Entgegenkommen ἀπαντ. hat, von welchem Luk. und Matth. in der Parallele ὑπαντ. gebrauchen. Ὅτι ὁ παῖς (wofür DKL und spätere Auctoritäten υἱὸς haben) αὐτοῦ ζῇ liest Lachmann, statt der recept. ὁ παῖς σου, nach ABC. 13. Arm. Vlg. Cant. Brix. For. Colb. Foss. Germ. Rd. Der Verdacht liegt nahe, daß σου Correctur aus Conformation von V. 53. ist. Nach λέγων und λέγοντες hat Joh. selten ὅτι und die orat. directa, s. 1, 32. Aber nur in dieser Stelle würde Joh. nach Lachm. Lesart λέγοντες ὅτι mit der orat. indir. gebrauchen. Allein bey dem Schwanken der Handschriften ist über dergleichen im Joh. Sprachgebrauch schwer zu entscheiden. So steht z. B. hinter εἶπον V. 52. ὅτι, V. 53. in ABCL 1. u. s. w. nicht. Wegen V. 52. χθὲς (nach ACDKL ἐχθὲς, wie Lachm. liest, aber was hat Cod. B?) muß man annehmen, daß erst anderen Tages die Knechte dem von Kana zurückkehrenden Vater begegneten. Κομψότερον ἔσχε, ein ἅπαξ λεγ. im N. T., findet sich ganz in dieser Bedeutung bey Arrian. dissert. Epict. 3, 10.: ὅταν ὁ ἰατρὸς εἰσέρχηται, μὴ φοβεῖσθαι τι εἴπῃ, μηδ' ἂν εἴπῃ· κομψῶς ἔχεις! ὑπερχαίρειν. τί γάρ σοι ἀγαθὸν εἶπεν; Ὅταν γὰρ ὑγιαίνῃς, τί σοι ἦν ἀγαθόν; μηδ' ἂν εἴπῃ· κακῶς ἔχεις! ἀθυμεῖν u. s. w. Aber wie kommt es, daß der Vater auf dem kurzen Wege von Kana nach Kapernaum so lange zubringt? So fragt de Wette. Allein ist uns die Entfernung von Kapernaum nicht zu wenig bekannt?

Der βασιλικὸς forscht und findet in dem Zusammentreffen des Wortes Christi mit dem Augenblicke der Heilung um so mehr Grund zum Glauben, da auf die Weise aller Schein des Zufalls schwindet. Es wird besonders bemerkt, weil es selten war, daß die ganze Familie gläubig

geworden. Der Satz V. 53. ὅτι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ kann nur aus V. 52. ἀφῆκεν ὁ πυρ. ergänzt werden.

V. 54. *Πάλιν δεύτερον*, vergl. 21, 16. Matth. 26, 42. AG. 10, 15. Da in dieser pleonastischen Formel δεύτ. das näher bestimmende ist, so kann Matth. 26, 44. πάλιν auch mit ἐκ τρίτου construirt seyn, vergl. Joh. 21, 17. in der varia lectio. Kap. 21, 16. gehört *δεύτερον* mit πάλιν zusammen als adverbiale Bestimmung zu λέγει. Richtig beziehen Viele πάλιν δεύτ., unrichtig Manche bloß δεύτερον, adjectivisch zu σημεῖον. Im letzteren Falle würde, wenn πάλιν getrennt wird, als Adverbium zu ἐποίησεν, der Pleonasmus fast verschwinden. Allein müßte dann nicht der Artikel vor δεύτ. stehen, wenigstens δεύτ. hinter σημ., wie nach Scholz Cod. 28. und 122. haben? Nach der Analogie von 21, 16. könnte πάλιν δεύτ. adverbiale Bestimmung zu σημ. ἐποίησε seyn. Aber dieß wäre eine verschrobene Construction. Der Zusatz ἐλθών u. s. w., sagt Origenes, ist zweydeutig. Er könne heißen, dieß zweyte Wunder wie das erste 2, 1 ff. that Jesus bey seiner Rückkehr aus Judäa. Dieß sey aber nicht wahr, οὐ γὰρ τὸ πρότερον ἀπὸ τῆς Ἰουδ. εἰς τὴν Γαλ. ἐλθὼν πεποίηκεν. Also müsse gemeint seyn, daß Jesus von den beyden Wundern in Galiläa das zweyte bey seiner Rückkehr aus Judäa gethan habe. Allein würde nicht in diesem Falle Joh. ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ etwa hinter ἐποίησεν geschrieben haben? In der That war, wie Euthymius bemerkt, genau genommen auch dieses Wunder in Kana geschehen, denn hier sprach er das Wunderwort der Heilung. Kana war bey dieser Rückkehr wie bey der ersten, 2, 1 ff., der erste Ort, wo er sich aufhielt und Gelegenheit hatte, seine Doxa zu offenbaren. Ohne diese Beziehung hätte der Zusatz etwas sehr müssiges [1]).

Es entsteht über das Ganze der Erzählung zunächst die Frage, wie verhält sich dieselbe zu der ähnlichen Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff.?

1) Hiernach ist S. 473 f. zu berichtigen.

Origenes [1]) scheint, indem er auf die Verschiedenheit in der Erzählung aufmerksam macht, auch die Verschiedenheit der Begebenheit vorauszusetzen. Chrysostomus bemerkt, es gebe Einige, welche meinten, der *βασιλικὸς* sey mit dem Hauptmanne zu Kapernaum Matth. 8, 5 ff. eine und dieselbe Person. Aber er selbst behauptet das Gegentheil: *δείκνυται δὲ ἕτερος ὢν παρ' ἐκεῖνον, οὐκ ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς πίστεως.* Genauer und vollständiger suchen dasselbe Theophylakt und Euthymius zu erweisen. Die KVV. hatten in den Evangelien lieber mehr als weniger Begebenheiten, zumahl wunderbare. Nur wenige, wie Irenäus 2, 39. und Eusebius in s. harmonistischen canon., wagten, die Identität des Factums in beyden Erzählungen zu behaupten. In der neueren Zeit ist diese Ansicht, so viel ich weiß, zuerst wieder von Semler geltend gemacht worden [2]), dann von Seiffarth [3]), jüngst aber mit großer Entschiedenheit von Strauß, Weiße und Gfrörer [4]). Alle drey stimmen darin überein, daß die synoptische und Johanneische Erzählung dasselbe Wunder berichten. Aber während Gfrörer in der Joh. Erzählung den wahren Kern der Begebenheit, den die synoptische Sage in ihrem Sinne umgearbeitet habe, findet, erklärt Weiße dieselbe für eine Entstellung aus unbestimmter, confuser Erinnerung, Strauß für eine spätere Ausbildung der Wundersage zur Verherrlichung Christi. Die beyden letzteren finden in der Erzählung des Matthäus die ursprüngliche Gestalt der Sage.

Bey aller Verschiedenheit erzählen Lukas und Matthäus offenbar dieselbe Begebenheit. Nach ihnen ist der Mann,

---

1) Tom. 13. §. 60.

2) Aber sehr vorsichtig: Ego ausim statuere, unam eandemque historiam describi, etsi alibi aliter atque aliter.

3) Spezialcharakt. d. Joh. S. 159. Note.

4) Strauß, Leb. J. 2. 112 ff. Weiße, evangel. Gesch. 2. 217 f. Gfrörer, das Heiligthum und die Wahrheit. S. 290 ff.

der das Heilwunder für seinen paralytischen Sohn (Matth., παῖς?) oder sterbenden Knecht (Lukas) begehrt, ein Centurio in Kapernaum. Der Joh. βασιλικὸς könnte auch ein Militär seyn. Allein, warum sollte Joh., wenn er doch, wie man meint, aus der synopt. Tradition schöpfte, dieß nicht irgendwie bestimmter ausgedrückt haben? Sagt er doch bestimmter, als Matthäus, daß der Kranke der Sohn, und bestimmter, als Lukas, daß die Krankheit ein tödtliches Fieber war. Wir können also die Verschiedenheit wenigstens nicht mit Weiße daraus erklären wollen, daß Joh. nur einer unbestimmten Erinnerung folgte. Die Hauptsache aber ist, daß der βασιλικὸς des Joh. ein Galiläischer Jude ist, der synopt. Centurio ein Heide, vielleicht ein Proselyt des Thores. Jener dringt wiederholt darauf, daß Jesus selbst zum Kranken kommen möge, während dieser bescheidener und zugleich kräftiger in seinem Vertrauen Jesum fast von seinem Hause abwehrt; dieser muß schon von Heilungen Jesu aus der Ferne gehört haben, jenem ist dergleichen durchaus noch fremd. Eben so wenig konnte Jesus zu dem synoptischen Centurio sagen, was er hier dem βασιλικὸς gewissermaßen vorwirft, V. 48., als von diesem rühmen, was bey Matthäus und Markus von jenem Glaubensmuster. Nach so bedeutenden inneren Verschiedenheiten kommt kaum noch in Betracht, daß Zeit und Ort nicht zusammenstimmen. In der synopt. Erzählung kehrt Jesus von der Bergpredigt nach Kapernaum zurück, was einen längeren Aufenthalt in Galiläa voraussetzt; nach Joh. kommt er eben aus Samarien nach Galiläa, und verrichtet das Wunder von Kana aus, während nach der synoptischen Relation Alles bey dem Eintritt in Kapernaum vorfällt.

Sind beyde Relationen auch nur in den Hauptsachen gleich glaubwürdig, so müssen die Begebenheiten verschieden seyn, so viel einander Ausschließendes haben sie. Aber selbst, wenn man auf der einen oder anderen Seite oder

auf beyden Sagenhaftigkeit annehmen wollte, würde doch unmöglich seyn, beyde Erzählungen in ihren Hauptmomenten, in ihren Pointen auf einander zurückzuführen, sofern nur die Sagen, als wirkliche Sagen, einen historischen Ausgangspunkt haben. Wer die erzählten Begebenheiten für objectiv möglich hält, hat auch kein Interesse, weder die Erzählungen für Erdichtungen zu erklären, noch sie auf einander zurückzuführen. Konnte Jesus überhaupt ein solches Wunder vollbringen, so ist auch an sich unbedenklich, daß er unter ähnlichen Verhältnissen Aehnliches that. Setzt die synoptische Erzählung schon Erfahrung von Fernheilungen Christi voraus, so verlangt das historische Interesse sogar, zwey verschiedene Begebenheiten zu setzen, und zwar die Johanneische als die frühere.

Aber allerdings ist dieß Heilwunder von der Art, daß man mehr als bey den andern Schwierigkeit hat, es sich denkbar zu machen, ohne es als Wunder aufzuheben [1]). Die persönliche Gegenwart Christi, sein Wort und Blick, seine berührende Hand, mögen die Kranken wunderbar bewegt haben; da läßt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange des geistigen und leiblichen Lebens die wunderbarste Wirkung erklären. Aber, daß der sterbende Sohn genes't durch ein von Christo viele Meilen entfernt zu dem Vater gesprochenes Wort, dieß scheint die äußerste Grenze der historischen Möglichkeit zu berühren, wenn nicht zu überschreiten. Allein in dem Begriffe des neutestam. Wunders liegt eben sowohl ein Minimum, als ein Maximum des menschlich Denkbaren; nur das rein Unnatürliche und Widernatürliche ist eben so ausgeschlossen, als das sittlich Zwecklose und Zweckwidrige. Daraus aber folgt, daß die größere Schwierigkeit, sich dieß Wunder, dessen Zweck klar und edel ist, von der natürlichen Seite denkbar zu machen, die

1) Dieß geschieht in der Erklärung des Dr. Paulus zu d. St., der das Wunderwort V. 50. für eine nach gegebener Beschreibung der Umstände richtig gestellte medicinische Prognose hält.

historische Glaubwürdigkeit der Erzählung nicht aufheben kann. Man hat versucht, sich das Wunder unter der Form des prophetischen Wissens zu denken, so daß Jesus in dem Augenblicke, wo er sagt: Dein Sohn lebt! Kraft seines höheren Wissens gewußt habe, daß die Krankheit zum Leben entschieden sey. In unsrem Evangel. wäre ein solches Wunder des prophetischen Wissens nicht befremdlich. Aehnlich ist Kap. 1, 49. Zwar wird von solchen höheren Wissensakten Jesu sonst nie σημεῖον gebraucht, aber an sich würde σημεῖον ποιεῖν die Wissenswunder nicht ausschließen. Allein mit Recht ist dagegen bemerkt worden, daß in diesem Falle Joh. nach seiner Art wohl bestimmt von der Wissenskraft Christi gesprochen haben würde. Der Vater scheint auch V. 53. mehr an die wunderbare Wirkung des Wortes V. 50. auf seinen Sohn im Augenblicke der Genesung, als an das wunderbare Wissen Jesu zu denken. Und so gebe ich jene früher von mir gehegte [1]) Ansicht auf. Ist aber das Wunder ein wirklicher Heilakt durch das bloße Wort aus der Ferne, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als sich zu bescheiden, daß die göttliche Geistes- und Willensmacht, welche in unmittelbarer Nähe durch das bloße Wort und Wollen das Todte zu erwecken vermag, auch aus der Ferne das Sterbende ins Leben zurückrufen kann durch ein bloßes Wort. Dabey aber kann man dem verständigen Glauben an sich nicht verdenken, wenn er neuerdings versucht, sich durch analoge Erscheinungen der aus der Ferne wirkenden magnetischen Heilkraft das Wunder denkbar zu machen [2]). Allein wenn jene Erscheinungen auch ausgemachte Thatsachen wären, was doch Manche bezweifeln, so kommt doch der Unterschied in Betracht, daß, während bey der

1) In der zweyten Ausgabe m. Commentars.

2) Vergl. Olshausen, bibl. Comment. Bd. 1. zu Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff. Krabbe, Vorles. 285 ff. Kern, Hauptthatsachen der evangel. Gesch. Artik. 3. S. 72.

magnetischen Fernwirkung immer ein Rapport zwischen dem Magnetiseur und der somnambulen Person, also eine unmittelbare Berührung vorausgesetzt wird, in unsrer Erzählung sich weder von einem somnambulen Zustande des Kranken, noch einer solchen Beziehung Jesu zu demselben eine Spur entdecken läßt[1]). Auch muß man wohl immer noch große Scheu tragen, die Kategorie des Magnetismus auf die Wunder Jesu anzuwenden, da in dem Grade, in welchem die Naturseite dieser Wunder dadurch klarer zu werden scheint, die geistige, sittliche Seite derselben in Gefahr kommt, verdunkelt zu werden. Und so bin ich der Meinung, daß man sich die analogen Erscheinungen der magnetischen Kraft, wenn sie unzweifelhaft sind, eben nur dazu dienen läßt, bescheidener über die Wunderthaten Jesu zu denken, und nicht, wo dieselben sich für uns in die verborgensten Tiefen der der Welt mitgetheilten Gottesmacht verlieren, gleich zu Mythen, Fabeln und Parabeln seine Zuflucht nimmt. De Wette bemerkt mit Recht, der Ausspruch Christi V. 48., mit der Erzählung aufs Genaueste verwebt, gebe derselben, je auffallender er erscheine, desto mehr ein historisches Gepräge. Schon um deßwillen kann man die Ansicht nicht gelten lassen, welche diese und die ähnliche synoptische Erzählung als variirte Mythen aus der Messianischen Verherrlichungsdichtung nach dem alttestam. Vorbilde 2 KK. 5, 9 ff. erklären will[2]). Jener Ausspruch Jesu ist zu hartes historisches Gestein, und die Aehnlichkeit von 2 KK. 5, 9 ff. zu dünn und leicht, als daß die historische Kritik durch jene Hypothese befriedigt werden könnte.

1) Dieß bemerkt ein Kenner magnetischer Zustände, Strauß a. a. O. S. 130.

2) Strauß a. a. O. S. 131.

Anhang.

Kurze Geschichte der Auslegung des Prologs.

Je schwieriger und wichtiger das exegetische Problem des Prologs ist, desto lehrreicher ist die Geschichte seiner Lösung. In keinem exegetischen Probleme treffen die hermeneutischen Momente alle so zusammen, wie in diesem. Die volle Aufgabe der Auslegung ist, Inhalt und Form des Prologs, Gedanke und Ausdruck, Haupt- und Nebengedanken, den grammatischen Zusammenhang und den rhetorischen Charakter, das Verhältniß zu dem gesammten Evangelium und die historischen Beziehungen oder Voraussetzungen in der Vergangenheit und Gegenwart, das individuell Johanneische und das gemeinsame Apostolische, das bleibende Kanonische, und die zeitliche Gestalt gehörig zu verstehen, zu unterscheiden und zu verbinden. Diese Aufgabe ist unmöglich zu lösen ohne Einsicht in den wahren Grund, Inhalt und Werth der Logoslehre, und ohne Kenntniß der weiteren dogmatischen Entwicklung des Joh. Gedankens in der Kirche. Treffen demnach in diesem Probleme alle Momente der theologischen Hermeneutik, das grammatische, historische, philosophische und dogmatische, zusammen, so hat es auch ganz besondere Schwierigkeit, dieselben in ihrem rechten Verhältnisse zu einander, unbeschadet der exegetischen Unbefangenheit und Objectivität, zu verknüpfen. Um so lehrreicher ist es, zu beobachten, wie das Problem des Prologs allmählich entstanden und begriffen, und unter mancherley Irrthum und Kampf seiner Lösung je länger je näher gebracht worden ist.

Es würde weder zweckvoll, noch möglich seyn, eine in das Einzelne gehende, vollständige Auslegungsgeschichte des Prologs zu geben. Wir beschränken uns dabey auf das exegetische Verfahren, die exegetische Methode im Allgemeinen, in Betreff der Hauptgedanken und des Zusammenhanges.

Von dem unmittelbaren, populären Verständnisse oder auch Mißverständnisse des Prologs in den ersten Lesern wissen wir nichts. Hat Johannes zweckvoll, verständlich geschrieben, so

mußte der Prolog bey aller Eigenthümlichkeit oder Neuheit der Gedanken aus der gemeinsamen Sprach- und Denkweise der Zeit vollkommen verstanden werden können. Die überwiegend mehr andeutende und behauptende, als begründende und entwickelnde Darstellungsweise setzt die Logoslehre und ihre Anwendung auf Christus, also schon die Christliche Form derselben, als bekannt voraus. Je weniger im Anfange bey aller apostolischen Auctorität eine solche Darstellung als beschränkender, bindender Lehrtext angesehen wurde, desto weniger ist in der ersten Zeit auch unter denen, welche, wie z. B. Justin, die Christl. Logoslehre gebrauchten und weiter bildeten, an eine eigentliche Auslegung des Prologs zu denken.

Erst nachdem die verschiedenen Richtungen in der Christl. Logoslehre mit einander in Streit geriethen und es auf eine apostolische Entscheidung ankam, wurde der Johanneische Prolog, als der deutlichste apostolische Ausdruck, Gegenstand besonderer logologischer Exegesen. Dieß mag bereits vor Origenes geschehen seyn. Herakleons Commentar über das Evangelium beweist, daß schon die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, sich wegen ihrer Offenbarungslehre mit dem Joh. Prolog aus einander zu setzen bemühet waren. Auch in der Art, wie Theophilus von Ant., Klemens von Alex., Tertullian und Irenäus ihre Logoslehre entwickeln, bemerkt man deutlich die exegetischen Bestrebungen, den Joh. Logosbegriff im Zusammenhange mit der übrigen Schriftlehre, insbesondere von der Schöpfung der Welt und der Weisheit Gottes, zu verstehen. Indessen kommt es doch vor Origenes, so viel wir wissen, in der Kirche zu keiner genaueren exegetischen Exposition. Origenes stellt wenigstens seine comparative exegetische Erörterung der verschiedenen Benennungen Christi, und die nähere Bestimmung des Sinnes, in welchem Jesus der Logos genannt wird, sein *ἴδωμεν ἐπιμελέστερον* [1]) der ungenauen *ἀβελτερία τῶν πολλῶν* gegenüber. Seine Auslegung ist uns nicht ganz erhalten worden; sie bricht mit 1, 7. ab. Besonders ungern vermißt man seine genauere Erklärung über V. 14.

Er will, wie er sagt [2]), den mystischen Sinn des Evangeliums entwickeln. Aber nach seiner Art geht er dabey aus von dem Wortsinne und der Exposition des allgemeinen und biblischen Sprachgebrauchs. Er vergleicht z. B. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *ἀρχή*, nachher auch des

1) Tom. I. §. 23.
2) 1, 15.

Wortes λόγος. Er stellt die Redeformen ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος und ἡ ζωὴ ἐν αὐτῷ γέγονεν zusammen, um den Sinn des εἶναι ἐν näher zu bestimmen. Aber sehr bald verläßt er dann die philologische Basis, die grammatische und historische Bestimmung des Sinnes, und geht zur dialektischen, metaphysischen, theologischen über, zum Nachtheile des eigentlich exegetischen Verständnisses. So findet er bey aller, oft geschickten Zusammenstellung paralleler und synonymer biblischer Begriffe und Redeformen den einfachen Weg nicht, den Sinn von 1, 1. nach Genes. 1. und Proverb. 8. grammatisch-historisch zu bestimmen. Er versteht unter der ἀρχὴ die Weisheit und unter dem λόγος die Vernunft. Diese aber, meint er, könne als werdende κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν, als menschliche, oder als vollendete, absolute, κατὰ τὴν ἀκρότητα, als göttliche, gedacht werden. Christus, der Sohn Gottes, sey eben die göttliche, vollkommene Vernunft, und in sofern θεὸς (ohne Artikel) und πρὸς τὸν θεὸν oder πατέρα, aber zugleich die Vernunft, welche in die Welt, in die σὰρξ, eingehe, und daraus wieder zurück in ihren Anfang (ἀρχὴ), die Weisheit. Er steht dabey ganz auf dem Standpuncte der Platon. Ideenlehre. Es könne aber auch, sagt er, der λόγος in sofern Sohn seyn, als er das Verborgene des Vaters verkündige, analog τῷ καλουμένῳ υἱῷ λόγῳ νοῦ τυγχάνοντος. Und so kommt er eben so willkührlich auch auf den Begriff des Wortes, des offenbarenden Verkündigers der göttlichen Geheimnisse. Aber vorherrschend bleibt in seiner Auslegung des Logos der Begriff der Vernunft. Im weiteren Verlauf der Auslegung giebt er sich alle Mühe, die grammatischen und logischen Verhältnisse der Sätze V. 2 – 5. zu erörtern. Er bestimmt θεὸς mit und ohne Artikel, so wie δι' αὐτοῦ grammatisch und theologisch genauer, unterscheidet ἦν und γέγονεν, setzt die Begriffe von Licht, Leben und Finsterniß aus einander, zum Theil im Streit mit Herakleon, erkennt das Doppelsinnige des οὐ κατέλαβε, aber statt darüber zu entscheiden, freuet er sich fast, es auf beyderley Weise verstehen zu können, sowohl von der Unfähigkeit der Finsterniß das Licht zu erreichen, als es zu unterdrücken. So kommt er zu keinem klaren und festen exegetischen Verständniß. Er macht den ersten achtungswerthen, aber sehr unvollkommenen Anfang, worin alle Elemente der theol. Auslegung mehr und weniger anklingen, aber gerade das Wesentlichste, das Historische, welches herrschen sollte, ist das Schwächste.

Nach Origenes wird der Streit über den trinitarischen Logosbegriff erst recht lebhaft. Der Prolog kommt dabey fort-

während zur Sprache, aber nicht als exegetische Aufgabe, sondern als schon ausgemachter Grund und Text zu weiteren dogmatischen Combinationen und Schlüssen. Besonders nachtheilig wirkte, daß man orthodoxer Seits den θεὸς λόγος immer mehr mit dem Begriff des Sohnes identifizirte, und sich so von vorn heraus unmöglich machte, den Logosbegriff und den Fortschritt der Gedanken im Prolog richtig zu verstehen. Marcellus von Ancyra und Photin unterschieden wieder Logos und Sohn, und verstanden sonach den Prolog besser, aber indem sie den ersteren immer nur als göttliche Vernunftkraft auffaßten, entging auch ihnen der historische Sinn und Zusammenhang des Prologs, der mit dem Begriff des Wortes genau zusammenhängt. Der feine dogmatische Sinn der Griechen versuchte in dem Apollinaristischen Streite das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 1, 14. näher zu bestimmen. Aber es wurde darüber in einer Weise verhandelt, daß der exegetische Verstand des Prologs nichts gewann [1]).

Basilius der Große legt in einer besonderen Homilie [2]) Joh. 1, 1. aus mit einer gewissen gelehrten dogmatischen Akribie. Er bestimmt die verschiedenen Bedeutungen von ἀρχή, aber mehr nur dialektisch versteht er unter der ἀρχὴ das Absolute und Zeitlose. Er nimmt den λόγος in der Bedeutung des Wortes, und fragt, was für ein Wort? Aber statt aller historischen Erörterung antwortet er, der Sohn Gottes, den er mit dem Begriff des Logos identisch setzt. Er will wissen, warum Joh. den Sohn Logos genannt habe. Aber ohne alle exegetische Untersuchung giebt er als Grund an, daß der Begriff des Wortes dem Apostel geeigneter geschienen habe, das Geistige, Zeitlose, absolut Ebenbildliche, Unleidentliche in dem Verhältnisse zwischen dem Sohne und dem Vater auszudrücken. Nicht ἐν τῷ θεῷ, bemerkt er, sondern πρὸς τὸν θεὸν — sage Johannes, damit man die beyden Hypostasen des Vaters und Sohnes gehörig unterscheide. In dieser Art, welche im Wesent-

1) Nach Theophylakt zu 1, 14. sagte man von der Apollinar. Seite, der Logos als vollständige göttliche Person habe eben nur die σὰρξ als ψυχῆς λογικῆς κ. νοερᾶς ἄμοιρος angenommen. Darauf erwiedert aber Theophyl., σὰρξ bezeichne oft in der Schrift den ganzen Menschen, und daß σὰρξ eben so viel sey, als ἄνθρωπος, Joh. habe wahrscheinlich σὰρξ gesagt, um durch den stärkeren Gegensatz zwischen Gott und Fleisch die Größe der göttlichen Herablassung desto stärker auszudrücken.

2) Homill. de divers., XVI. in Joan. 1, 1. Opp. Tom. 2. 134. Vergl. die Fragm. daraus in der Catene zu Joh. 1, 1.

lichen die exegetische Manier des Origenes ist, wird fortwährend in der Griech. Kirche der Prolog behandelt.

Cyrill ist in vieler Hinsicht ein verständiger Ausleger des Johannes. Aber gerade in der Auslegung des Prologs vergeht ihm über den dogmatischen Begriffserörterungen der ersten Verse gegen die Häretiker fast aller exegetische Sinn und Verstand, der nur wieder hervor kommt, und oft sehr glücklich trifft, wo er den logischen und grammatischen Sinn und Zusammenhang der Sätze einfach zu bestimmen hat, wie z. B. V. 11. 14. 15. 19.

Chrysostomus hat einen natürlichen grammatischen Verstand, und wo Rhetorik, gewöhnliche Logik und Psychologie ausreichen, trifft er meist das Rechte. Aber von dem historischen Standpuncte der Auslegung hat er so wenig einen Begriff, daß er fragen kann, warum Johannes sein Evangelium mit der Idee des Logos anfange, und in so bestimmten assertorischen Sätzen davon rede, und nichts weiter zu antworten weiß, als das Letztere gezieme sich für einen echten Lehrer, der nicht schwanken dürfe in dem, was er sage, das Erstere aber habe seinen Grund darin, daß Joh. Gott den Vater als bekannt voraussetzen konnte, den eingeborenen Sohn aber nicht. Die homiletische Form würde mehr erklären und entschuldigen, wenn man damahls zwischen populärer, praktischer und gelehrter Exegese bestimmter unterschieden hätte.

Dem bedeutendsten Exegeten der Antiochen. Schule, dem trefflichen Theodor von Mopsvestia, traut man mehr historischen, exegetischen Sinn zu. In den exeget. Fragmenten, welche die Catene aufbewahrt hat, wird man auch überrascht von dem exeget. Tact in der Entwicklung des Zusammenhangs und Fortschritts der Gedanken, so wie in der Vergleichung und Unterscheidung des biblischen Sprachgebrauchs. Aber indem Th. fragt, warum Joh. nicht von dem Sohne, sondern dem Worte, dem absoluten Worte λόγος (ohne θεοῦ zum Unterschiede des prophetischen und apostolischen Gotteswortes) dem πρῶτον πέρας τῶν ὄντων, spreche, hat er in seiner Antwort (der des Basilius) von der historischen Genesis und Beziehung der Johanneischen Logosidee keine Ahnung. Ja, während er sonst grammatisch genau ist, verschlägt es ihm aus dogmatischem Interesse nicht, πρὸς τὸν θεὸν erst mit μετὰ τοῦ θεοῦ, dann mit ἐν τῷ θεῷ ohne Weiteres gleich zu setzen.

Da so auch die Besten ohne gebildetes philologisches Gewissen sind, so ist nicht zu erwarten, daß Euthymius und Theophylakt in ihren Zusammenstellungen früherer Auslegungen weiter

geführt hätten. Sie bleiben in den Schranken der bisherigen Methode, nur, daß, was die dogmatischen Begriffe betrifft, die sie im Prolog finden, für sie alles noch mehr ausgemachte Orthodoxie ist. In der Auslegung des Prologs ist Theophylakt vollständiger und geordneter, als Euthymius, auch in der exeget. Polemik bey streitigen dogmatischen Stellen. Indem wir des Ersteren Auslegungsweise kurz charakterisiren, bezeichnen wir zugleich das letzte Ergebniß und den Stand der Griechischen Exegese des Prologs, worüber sie nie hinaus gekommen ist.

Theophylakt geht von dem Unterschiede aus, daß, während die Synoptiker mit der menschlichen Geburt und Entwicklung, Joh. mit der Gottheit des Menschgewordenen anfange, aber in demselben Geiste, ohne allen Widerspruch mit jenen. Da der Vater aus dem A. T. bekannt sey, so spreche er vorzugsweise von dem Sohne. Wenn er sage, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, so sey das so viel, als ἀπ᾽ ἀρχῆς nach 1 Joh. 1, 1., jenes wie dieses bezeichne das zeitlose Seyn. Man habe zwar Genes. 1, 1. verglichen und jenes ἐν ἀρχῇ mit diesem gleich gesetzt, aber der Anfang der Weltschöpfung sey etwas Anderes, sey wesentlich zeitlich, und der Unterschied liege in dem ἐποίησε dort und dem ἦν hier; nur dann könne man Genes. 1, 1. wahrhaft gleich setzen, wenn Joh. geschrieben hätte ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν. Daß Joh. nicht von dem Sohne, sondern von dem Logos spreche, geschehe, um der menschlichen Schwäche keinen Anlaß zu geben, sich das Verhältniß des Sohnes zum Vater als ein zeitliches und leidentliches zu denken. Er sage ὁ λόγος, um das absolute Wort von jedem andern zu unterscheiden. Dann erklärt Theophyl. das πρὸς τὸν θεὸν grammatisch richtig nach Mark. 6, 3., aber zugleich bestreitet er die Sabellianische Trinitätslehre, indem er zeigt, daß in dem πρὸς eine Verschiedenheit der Personen liege. Nachdem er ferner gezeigt, daß durch die folgenden Worte κ. θεὸς ἦν ὁ λ. sowohl Sabellius, als Arius widerlegt werde, geht er auf den Begriff des Logos als Bezeichnung des Sohnes weiter ein, unterscheidet den natürlichen λόγος in ἐνδιάθετος und προφορικός, aber Christus, als ὁ ὑπὲρ φύσιν, sey, sagt er, weder der eine noch der andere, sondern der λόγος sey nur ein Bild seines Wesens, daß er ἀπαθῶς vom Vater erzeugt sey und des Vaters Willen verkündige. Bey den Worten πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο widerlegt er die Arianische Vorstellung, und preßt den orthodoxen Inhalt des Satzes aus. In dem ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν findet er eine Widerlegung der Macedonianer. Er kennt die beyden Interpunctionsweisen des Satzes, und findet

beyde statthaft. Das Licht und Leben der Menschen versteht er ganz richtig. Aber den folgenden Satz deutet er von der Unüberwindlichkeit des Logos oder Sohnes Gottes durch die Finsterniß, ohne den Zusammenhang und die Beziehung des Satzes zu begreifen. Dabey bemerkt er, daß diejenigen irrten, welche unter der σκοτία τὴν σάρκα κ. τὸν βίον verstanden hätten, als sey hier die menschliche irdische Erscheinung Christi gemeint. Den Uebergang von 1, 6. bezeichnet er so, daß, da Joh. nicht bloß von dem ewigen Seyn des Wortes, sondern auch von seiner Menschwerdung habe sprechen wollen, er natürlich nun auf den Vorläufer kommen mußte. Das Verhältniß und den Zweck von 1, 7. und 8. giebt er richtig an. Aber V. 9. construirt er ἐρχόμενον unrichtig. Sodann versteht er V. 10. von der vorhistorischen Wirksamkeit des Logos, V. 11. aber von der historischen Erscheinung Christi im Fleisch unter den Juden. Nachdem er dann V. 12. und 13. den Begriff der Kinder Gottes erörtert, ohne die negativen Sätze V. 13. richtig zu verstehen, bestreitet er bey V. 14. die Apollinaristische Vorstellung von dem σὰρξ ἐγένετο, so wie den Irrthum des Nestorius und die übrigen Irrlehrer über die Menschwerdung. Aber von einer historischen Beziehung des Satzes sagt er nichts. Das πλήρης χάριτος versteht er von der Anmuth der Rede Jesu, und bey ἐθεασάμεθα weiß er nicht, ob diejenigen Recht haben, welche dasselbe von der Verklärung auf Tabor, oder der ganzen apostolischen Erfahrung verstehen. Den Uebergang von V. 15. begreift er nicht. Er findet darin nur eine Widerlegung der Johannesjünger. V. 16. nimmt er als Worte des Täufers und deutet das χάριν ἀντὶ χάριτος von dem neuen und alten Testamente, wofür er V. 17. als Beleg gebraucht, indem er den Vers als auslegende Bemerkung des Täufers (oder Evangelisten?) ansieht. V. 18. denkt er sich den Uebergang so, daß Joh., um V. 17. zu erhärten, sagen wolle, ὅτι οὐδὲν ἄπιστον εἴρηκα, ὁ μὲν γὰρ Μωσῆς οὔτε θεὸν ἑώρακεν — — οὔτε εἶχεν ἡμῖν ἐξήγησιν τοιαύτην u. s. w. V. 19. aber sieht er an als weitere historische Ausführung von V. 15.

In der Lateinischen, Abendländischen Kirche ist kein Fortschritt zu erwarten. Augustin legt den Prolog als praktischer Mann aus, oft überraschend geistvoll. Aber das eigentliche exegetische Verständniß gewinnt auch dadurch bey ihm nichts, daß er den λόγος von dem schöpferischen Worte Gottes nach Genes. 1, 1. richtig versteht. Er bleibt bey dem Begriffe des Wortes an sich stehen in seinem unmittelbaren Verhältnisse zu dem Geiste und Willen, nach Analogie des menschlichen Wortes.

Die alte Kirche überhaupt konnte es nach ihrer ganzen Denkweise zu keiner wahren Exegese bringen, am wenigsten bey den schwierigeren exeget. Problemen. Denn, indem sie die heilige Schrift als sich durchweg gleiches, historisch zwar erscheinendes, aber in der historischen Erscheinung nicht allmählich werdendes, sondern schlechthin gewordenes und abgeschlossenes Wort Gottes betrachtete, lag ihr eben nur daran, die darin liegenden ewigen Gedanken, als würden sie jedesmal völlig ausgesprochen, ohne Rücksicht auf ihre historische Form, Entwicklung und Beziehung, zu unmittelbarem, praktischen und gelehrten d. h. dogmatischen Gebrauch herauszuziehen. Je mehr auf diese Weise der Unterschied zwischen der früheren neutestamentlichen und jeder späteren, zwischen der individuellen apostolischen und der allgemeinen kirchlichen Fassung des göttlichen Wortes verschwand oder gar nicht zum Bewußtseyn kam, desto weniger konnte die historische Betrachtungsweise, die eigentliche exegetische Wurzel, hervortreten. So blieb, bey dem Mangel an wissenschaftlicher Philologie, die Auslegung des Prologs in der alten Kirche eine populäre, hie und da treffende, aber im Ganzen ein Verstehen und Mißverstehen des historischen Sinnes aus der Gegenwart.

Im Mittelalter, wo der historische und philologische Verstand der alten Kirche, so viel sie davon hatte, kaum noch in der Tradition erhalten werden konnte, war kein Fortschritt in der Auslegung des Prologs möglich. Man betrachtet ihn immer nur vom Standpuncte der kirchlichen Trinitätslehre, ganz nach der traditionellen Auslegung, besonders des Augustin.

Die Reformation ist auch für die Auslegung des Prologs die Stifterin der Wissenschaftlichkeit. Aber was sie stiftet, kommt erst sehr allmählich zur Entwicklung und Vollendung.

Abgesehen von den mit der Reformation auf's innigste verflochtenen Anfängen der philologischen Wissenschaft und Kunst, lag in ihrem rein theologischen Charakter eine von der alten Kirche sehr verschiedene Ansicht von der heiligen Schrift überhaupt, wodurch die Auslegung derselben genöthigt wurde, aus ihrer bisherigen Popularität und Zufälligkeit zur Wissenschaft und Kunst überzugehen. Da nach dem Princip der Reformation das apostolische Schriftwort, eben in seiner Verschiedenheit von jeder späteren Fassung, also in seiner ursprünglichen, historischen Objectivität als absolute Norm des Glaubens und Handelns geltend gemacht wurde, so war die Aufgabe, vor Allem die Schrift objectiv historisch zu verstehen, ohne Einmischung oder Einlegung aller andern oder späteren Gedanken. Erst nach

der Lösung dieser Aufgabe konnte davon die Rede seyn, wie das gewisse exegetische Resultat sich zur kirchlichen Lehre und zur gegenwärtigen Form des Denkens und Sprechens verhalte, oder vielmehr, wie dasselbe so rein als möglich in der Gegenwart zur Anwendung und weiteren Entwicklung des Dogmas gebracht werden könnte. Stand so die Aufgabe, so konnte die philologische Wissenschaft und Kunst, welche die Geschichte mit der Gegenwart vermittelt, ohne jene in diese aufzulösen, in der Auslegung nicht länger entbehrt werden. In den leichteren exegetischen Problemen kam auch diese reformatorische Hermeneutik alsobald zur glücklichsten Anwendung. Allein bey den schwereren, besonders bey den mehr speculativ-dogmatischen, wie bey dem Prolog dauerte es lange, ehe der rechte Standpunct und die rechte Methode gefunden wurde.

Wir bezeichnen kurz den Gang, den die Auslegung des Prologs in der Evangelischen Kirche genommen hat. Nur in dieser finden wir bey allen falschen Bewegungen und Verirrungen Fortschritt, während die Auslegung in der Röm.-Kathol. Kirche nach ihrem Princip wesentlich bey der patristischen Methode stehen bleibt. Erst in der neueren Zeit nimmt sie, besonders unter den Deutschen, an den Fortschritten der Protest. Exegese selbstthätigen Antheil.

Erasmus, der wahre Anfänger der neuen exegetischen Methode, deutet auf den historischen Standpunct hin, oder vielmehr, betritt ihn. Aber in seinen Anmerkungen hat er erst noch die grammatischen Elemente zu lehren, seine Uebersetzung sermo, statt verbum, zu rechtfertigen, über den Artikel bey λόγος und das Fehlen desselben bey θεὸς, über die Interpunction der Sätze u. s. w. das Nöthige zu sagen; dabey steht er noch zu sehr in der Lehre der älteren Kirche, der Kirchenväter, deren dogmatische Fassungen er mittheilt; auch hat er noch zu wenig historischen Stoff, als daß er zur vollen Freyheit seines Standpunctes hätte gelangen können. Eben so hindert ihn in seiner Paraphrase diese Form der Auslegung, genauer auf die historische Betrachtung einzugehen. Er bezeichnet hier richtig den doppelten Gegensatz der Ebionitischen und doketisch-gnostischen Denkweise der Zeit, als die wesentlichen historischen Beziehungen, wodurch der Hauptgedanke des Prologs bedingt ist. Aber er läßt doch den Joh. in der Paraphrase sprechen, als wäre er ein orthodoxer Lehrer der späteren Zeit.

Luther und Zwingli bleiben noch hinter Erasmus zurück. Jener folgt in seiner homiletischen Behandlung des

Prologs im Wesentlichen eben nur dem Augustin [1]). Dieser behandelt in s. Anmerkungen den Logosbegriff nur grammatisch, aber sehr ungenau [2]). Auch Melanchthon begnügt sich damit, daß Joh. den Sohn Gottes das Wort nenne, weil das Wort der unmittelbarste Ausdruck des Geistes sey. Er fürchtet sich sonst vor dem tieferen Eingehen in das Mysterium des Logos [3]). Leichter denkt darüber Bucer [4]) und ist dreister; unter den Protestanten vielleicht der erste, der den Prolog genauer auslegt und den historischen Standpunct sucht. Mit unverkennbarem exegetischen Talent versteht er den grammatischen Sinn, den logischen Zusammenhang meist sehr gut, legt z. B. V. 13. und V. 16. χάριν ἀντὶ χάριτος richtig aus, erörtert den Zusammenhang von V. 14. mit dem Vorhergehenden und Folgenden, indem er den Satz als Parenthese nimmt. Den Logosbegriff bestimmt er nach Kol. 1, 15 ff. Hebr. 1, 1 ff. als alttestam. Ausdruck der schöpferischen Offenbarung und Weisheit Gottes, als das numen Dei, quod rebus creatis — — exertum, prolatum et humano captui visendum exhibitum est, tum autem multo plenius cognosci coepit, quando

---

1) Luthers WW. von Walch, 7. 1398 ff.

2) Opera ed. Schuler et Schulthess. VI. 1. Annotationes in Ev. Joan. p. 682 sq. Certa ratione filium Dei λόγον appellat, quoniam Dabar apud Hebraeos rem, verbum, rationem, causam comprehendit, augustioris et latioris est significati, quam res vel verbum Latinis. Significat den ganzen Handel. Hoc idem Graecis λόγος est, verbum, sermo, ratio, oratio, supputatio, ratiocinatio, consilium etc., decretum aeternum Dei, consilium, sapientia Dei, das erwägen Gottes, das Fürnemen, der raat und anschlag, die weißheit Gottes. Et haec omnia in filium Dei competunt.

3) S. Annot. in Ev. Joan.: Filius a Joanne verbum dicitur, a Paulo imago Dei, deradiatio gloriae et character substantiae ejus, ex quibus utcunque colligi potest, cur a Joanne verbum dicatur. Est enim verbum, quo repraesentatur aliquid, et pater se intuens concipit sui imaginem, quae verbum dicitur: et quia perfecta imago est, tota substantia patris in ea relucet. Vergl. Enarrat. in Ep. ad Coloss. Aber diese Erklärungsweise galt nachher unter den Flacianern als häretisch. Mel. schrieb späterhin an Camerarius (Epist. ad Camer. p. 200.): Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros εἰ ἔστιν ὑπόστασις ὁ λόγος etc. — Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere et plenum consolationis est. Τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν, οὐ πάνυ συμφέρον.

4) Enarrat. perpet. in IV. Evang. Ed. R. Steph. pag. 221.

hominem induit, in eoque regnum Dei administrare coepit. So gut versteht er den Hauptgedanken des Prologs. Aber sein historischer Gesichtskreis ist noch zu eng und undeutlich, so daß er eben nur bemerkt, Joh. habe den Prolog gegen Ebion und Cerinth gerichtet.

Calvin, der dem Bucer folgte, streitet zwar viel gegen Servet und die antitrinitarische Fassung des Logos, trifft vieles in der Auslegung des Prologs im Einzelnen auch richtiger, aber zur historischen Erörterung ist er so viel weniger, als Bucer, aufgelegt, daß er auf die Frage, warum Joh. Christum Logos nenne, antwortet: haec mihi simplex videtur esse ratio, quia primum aeterna sit Dei sapientia et voluntas, deinde expressa consilii ejus effigies; nam ut sermo character mentis dicitur in hominibus, ita non inepte transfertur hoc quoque ad Deum, ut per sermonem suum dicatur nobis seipsum exprimere. Aliae significationes τοῦ λόγου non ita conveniunt.

Die gelehrteste und genaueste Auslegung des Prologs aus der Reformationszeit ist die des Theodor Beza. Seine grammatische und logische Entwicklung ist für jene Zeit ausgezeichnet. Aber so fest er in der kirchlich trinitarischen Fassung des Hauptgedankens ist, so sehr schwankt er in der exegetischen Bestimmung des Logosbegriffs. Er berührt zuerst die patristischen Erklärungen, und verwirft die häretische Richtung, den Joh. Logos aus neuplatonischen Träumen (deliriis) zu erklären, statt aus Moses und den Propheten. Dann fährt er fort: sed quamvis de rebus omnium abstrusissimis loquatur Joannes et illa patrum testimonia de filio Dei vere ac sapienter dicta fuisse agnoscam, mihi tamen non fit verisimile, tam subtiliter illum voluisse h. l. disserere. Deinde habenda potius fuit opinor ratio idiomatis Hebraei, quam Graeci. Quamvis enim Joannes Graece scripserit, tamen in tradenda theologia, ac praesertim in istis declarandis arcanis neque a verbis, neque a locutionibus recessit, quae in verbo Dei et in synagogis erant ita usitatae, ut ab ipso etiam vulgo, si non res ipsa, at certe vocabula intelligerentur. Nun bemerkt er, in der Syr. Uebersetzung stehe für λόγος ܡܶܠܬܳܐ Meltha und das sey der λόγος προφορικός: eben so werde in der editio Chaldaica für Jehova Memra gebraucht, und so sey es wahrscheinlich, daß Joh. das Wort Logos veluti e medio genommen habe, weil die veteres illi gewohnt gewesen seyen, so den Messias zu

nennen, quasi eum dicas, de quo locutus est, s. quem pollicitus est dominus, das benedictum semen θεάνθρωπον, quasi sermo s. promissus Dei. Man könne dabey auch an den angelus interpres denken, nur dürfe man nicht λόγος für λέγων nehmen. — — Die anderen Bedeutungen des Wortes, die bey den Griechen und Lateinern vorkommen, wie Vernunft, und dergl., entsprächen nicht genug dem Syr. Meltha und dem Chald. Memra. Sed tamen, fügt er bescheiden hinzu, haec omnia atque me ipsum libens Ecclesiae subjicio. Hier haben wir allerdings einen Fortschritt der historischen Auslegung über Bucer hinaus. Aber wie unvollkommen und unsicher ist dieser Fortschritt! Ob Beza aus Reuchlins Schrift de verbo mirifico die Vergleichung des Joh. Logos mit der Chald. Memra gelernt hatte? Aber sein historischer Begriff von dem λόγος προφορικὸς und der Bezeichnung des Messias durch das Wort ist noch eben so undeutlich als ungründlich. Weiter als Beza ging damahls kein Ausleger der Ev. Kirche; die Meisten, selbst Joach. Camerarius, der das Geheimniß fürchtet, wie sein Lehrer Melanchthon, bleiben hinter ihm zurück, und begnügen sich mit dem kirchlichen trinitarischen Begriff und der äußerlichsten grammatischen Deutung des Logos. Dieß ist um so mehr zu verwundern, da die antitrinitarische Opposition der Zeit seit M. Servet einen Anstoß zur weiteren historischen Untersuchung hätte geben können.

Offenbar hemmte im 16ten Jhrhdt die kirchliche Auctorität der orthodoxen Trinitätslehre den Fortschritt der historischen Auffassung des Prologs selbst unter den Auslegern der Ev. Kirche. So hätte man um so mehr von den Antitrinitariern, die von der Seite ungehindert waren, erwarten sollen, daß sie den historischen Standpunct schneller und bestimmter würden erfaßt haben. Aber die antitrinitarische Denkweise der Zeit litt nur an einer andern Art der Hemmung. Zu subjectiv und unhistorisch, dabey der speculativen Seite des Christl. Dogmas überhaupt zu abgeneigt, war sie unfähig, für die objective historische Erklärung des Prologs etwas wahrhaft Förderndes zu leisten.

Mich. Servet vermag noch, nach Art der älteren Antitrinitarier, unter dem Logos, dem Schöpfungsworte, die Offenbarungskraft, die ideale Vernunft Gottes, oder Gott in dieser Beziehung, zu verstehen, aber, unbekümmert um den grammatischen Sinn und Zusammenhang, so wie um die historischen Verhältnisse des Prologs, die ihm im Allgemeinen nicht unbekannt sind, legt er eben seine Ansicht in die Johanneischen Worte

hinein [1]). V. 14. deutet er z. B. so, daß der Logos nicht Fleisch geworden, sondern gewesen sey, denn das heiße ἐγένετο, illud quod erat verbi persona, est nunc ipse Christus; was Gott früher durch sein gesprochenes Wort gewirkt, das wirke nun Christus im Fleische, der eben durch das schaffende Wort hervorgebracht worden. Die Auslegung ist confus genug, aber Servet vertritt eine Seite des Logosbegriffes, die verdient hätte, wenigstens von seiner Parthey weiter historisch erforscht zu werden. Statt dessen finden wir in Faustus Socins Explic. primae partis primi capitis Evang. Joan. 1, 1 – 14., die entschiedenste Verwerfung alles Zusammenhangs des Prologs mit der damahligen Gnosis. Die Beziehung auf Cerinth und Ebion sey, sagt er, eine Erdichtung. Der Prolog, höchst einfach und leicht, sey erst durch die speculativen Ausleger schwer und tief gemacht worden. Der Logos, ein dem Joh. eigenthümlicher Ausdruck von Christo, sey nichts anderes, als verbum evangelii. Dieß sey metaphorisch und metonymisch zugleich zu verstehen, metaphorisch so, daß, wie durch das Wort des Menschen Wille erkannt werde, so durch Christus der Wille Gottes, metonymisch aber so, daß Christus statt auctor verbi, verbum genannt werde. Hiernach sey der Sinn von V. 1. dieser: In principio erat verbum, h. e. Christus Dei filius in principio evangelii, eo nimirum tempore, quo Joannes baptista ad frugem Israelitarum populum revocare coepit, — — et antequam ipsius baptistae praedicatione Judaeis innotuisset, jam erat, et erat a Deo huic muneri, voluntatem suam scilicet patefaciendi, destinatus. — Ferner: Jesus, quatenus Dei verbum, antequam baptistae praedicatione patefieret, soli Deo notus erat. Christus Deus est, quia est Dominus, princeps ac benefactor noster, qui omnia Deo Patri suo accepta refert. Zu V. 14. versteht er, wie Servet, σὰρξ ἐγένετο davon, daß Christus der Logos ein Mensch gewesen, ein schwacher, leidenvoller u. s. w.; die entgegengesetzte kirchliche Auslegung schreibt er dem Satan zu.

Hier ist die äußerste Spitze der willkührlichen subjectiven Exegese erreicht. Aber diese Auslegung gefiel den Socinianern so sehr, daß sie unter ihnen fast traditionell wurde. Späterhin

---

1) De trinit. erroribus lib. 2. p. 47 sqq. Vergl. R. Simon Hist. critiq. des princip. Commentat. d. N.T. p. 824 sqq. und Trechsels Protest. Antitrinitarier, Bd. 1. S. 125 ff.

weicht zwar Chph. Sand [1]), eines besseren belehrt, davon ab, sofern er den Joh. Logosbegriff aus Plato und Philo zu erläutern unternimmt, aber Sam. Crell [2]) geht wieder ganz auf die alte Bahn zurück. Er meint, das Evang. sey später als der Brief zur Erläuterung des Anfangs dieses Briefes, gegen Cerinthische Mißdeutung geschrieben. Dessenungeachtet umschreibt er den Anfang des Prologs so: In ipso principio evangelii, non bapt. Joannes, sed ratio, Logos ille vitae, homo Jesus erat; et ratio illa vitae nostrae ac salutis homo Jesus, secundus ille Adamus, non quidem simul cum baptista in mundo publice apparuerat, sed in coelo — erat, — erat in coelum tunc receptus apud ipsum summum Deum, et quae nobis annunciavit, in ipso coelo a Patre suo percepit. Et ipsius summi Dei legatus erat iste Logos. Omnia itaque, quae nobis salvandis erant necessaria, — per istam rationem vitae fiebant et implebantur, rel.

Durch eine solche historische und dogmatische Confusion war unmöglich, das exegetische Problem des Prologs seiner Lösung näher zu bringen.

Indeß ist die Socinian. Auslegung nicht ohne Verdienst gewesen. Sie hat die Polemik der kirchlichen Ausleger gereizt, so daß bestimmter die Aufgabe entstand, die kirchliche Fassung des Joh. Logosbegriffs gründlicher exegetisch zu rechtfertigen.

Aber, als Sam. Crell schrieb, war die historische Auslegung des Prologs in der Evang. Kirche bereits weiter vorwärts geschritten.

Hugo Grotius hatte in seinen Anmerkungen entschieden den historischen Weg betreten, indem er aus dem A. T., den Rabbinen, der Chald. Paraphrase, den ältesten Kirchenvätern und dem erst seit der zweyten Hälfte des 16ten Jhrdts bekannter gewordenen Philo dasjenige zusammenstellte, was dazu dienen könnte, den Prolog, insbesondere den Joh. Logos, aus der theologischen Denkweise der Zeit historisch zu verstehen. Allein er stellt eben nur zusammen und vergleicht, ohne die verschiedenen Richtungen und Zeiten des Logosbegriffs zu unterscheiden. Zu

---

1) Interpretationes paradoxae IV evangeliorum, quibus adfixa est dissertatio de verbo. Amstelod. 1670. 8. Vergl. dagegen besonders Calovius bibl. illustr. zu Joh. 1, 1 ff.

2) Init. Ev. Joan. ex antiq. ecclesiast. restitutum — per L. M. Artemonium P. 1. 2. 1726. 8. Vergl. dagegen besonders J. A. Bengel in s. Gnomon.

einer dogmengeschichtlichen Entwicklung des Begriffs und zu einer darauf gegründeten exegetischen Construction des Prologs kam es auch durch Grotius noch nicht. Die Arminianische Freyheit in der Exegese, verbunden mit dem philologischen Geiste, den Grotius weckte, führte weiter. Clericus [1]) sucht das historische Verhältniß zwischen der Johanneischen und Philonischen Lehre genauer zu bestimmen. Joh., meint er, mit Philos Schriften bekannt, richte seine Darstellung gegen diejenigen, welche von jenen vielgelesenen Schriften eine falsche Anwendung auf die Christliche Lehre zu machen anfingen oder in Gefahr waren. Dieß ist nicht richtig. Aber auf diesem Wege kam man weiter. Wetstein vermehrte und sichtete den historischen Stoff. Er erklärte es für unwahrscheinlich, daß der Gebrauch der Logosidee zuerst in der Kirche entstanden, oder von der Synagoge ausgegangen sey, und machte aufmerksam darauf, daß Joh. den Logos in einem anderen Sinne nehme, als die Gnostiker und Alexand. Juden, nicht als göttliche Eigenschaft, noch als Idee der Welt im Geiste Gottes, noch als Befehl oder Rathschluß Gottes, sondern als trinitarische Hypostase. Ob dieß ganz sein Ernst war? Aber so lange die historische Betrachtung mehr nur den Stoff sammelte, als dogmenhistorisch bearbeitete, und eben nur Einzelnes mit Einzelnem verglich, war es begreiflich, daß die kirchlichen Exegeten sich desto mehr dagegen setzten, je mehr sie hinter der historischen Objectivität der Grotiusschen Richtung Heterodoxie oder Indifferentismus gegen das Joh. Dogma fürchteten. Die strenge Inspirationstheorie der Zeit (Ende des 17ten und erste Hälfte des 18ten Jhrdts) stellte den Grundsatz auf, daß die Apostel, wie Coccejus [2]) sagte, sich für verpflichtet geachtet hätten, ut nihil extra Mosen et Prophetas dicerent. Nach diesem Grundsatze wiesen die orthodoxen Ausleger, wie Calovius, Bengel, Wolf u. A. alle außer dem biblischen Kreise liegenden Erklärungsmomente ab. Der gelehrte, scharfsinnige Calovius machte gegen Grotius mit Recht geltend, daß man bey der Vergleichung auswärtiger Gedanken und Ausdrücke schärfer das Analoge und Verschiedene unterscheiden müsse. Aber das wirklich Analoge, z. B. in Plato und Philo, sieht er eben nur als Ausfluß des Biblischen an, zum Theil als Corruption desselben. Um so mehr glaubte man Recht zu haben, bey den alttestam. Prämissen des Wortes und der Weisheit Gottes stehen

1) In Pentateuch. Francof. 1714. p. 391. und zu Hammond Paraphr. N. T. 1. 396.

2) Comment. in Joan. Evang. p. 4.

zu bleiben. Wenn man sich dann nur auf die dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Begriffe im A. T. eingelassen hätte! Aber J. A. Bengel sagte z. B., Joh. habe weder den Philo, noch vielweniger den Plato nachgeahmt, er rede von dem Logos eodem spiritu, qui prophetas V. T. sic loqui docuit, vid. Gen. 1, 3. Ps. 33, 6. 107, 20. Unum idemque est mysterium in V. et N. T. simili modo expressum.

Der Hauptausleger des Joh. Evang. in der ersten Hälfte des 17ten Jhdts ist Lampe. Wenige zu seiner Zeit verstanden, abgesehen von den sogenannten Emphasen, den Zusammenhang des Prologs in sich und mit dem übrigen Evangelium so gut und fein. Er hat die historischen Verhältnisse des Evang. sorgfältig erforscht. Aber den Hauptgedanken des Prologs, den Logosbegriff glaubt er sich doch aus dem A. T., besonders Ps. 33, 6., wo der Messias schon das Wort genannt werde, hinlänglich vel metonymice vel metaphorice erklären zu können. Er giebt indessen zu, daß der Begriff im Jüdischchristlichen Sprachgebrauch der Zeit üblich gewesen sey, und daß Joh. denselben daraus genommen habe, sive nomen illud ex Kabbala Judaica in meliorem sensum transsumserit, sive scripturariae hujus dictionis usu philosophiae tum Kabbalisticae, tum Platonicae cultores allicere quaereret. Seltsame Vermischung der theopneustischen und historischen Ansicht! Wir finden diese Vermischung jetzt häufiger. Aber so lange die theopneustische Ansicht von der Schrift nicht in die dogmengeschichtliche Betrachtung der alttestam. Lehre einging, die historische dagegen unpragmatisch blieb, konnte an eine wahre Vereinigung beyder nicht gedacht werden. Die gründlichere Beschäftigung mit Philo seit Mangey und Cudworth, so wie die Fortschritte in der Geschichte der Philosophie hätten weiter führen können. Aber, wenn z. B. Carpzov [1]), dem die Aehnlichkeit zwischen Philo und Johannes nicht entging, sich noch vornahm zu beweisen, Johannes habe seinen Logosbegriff auf keine Weise aus Philo, quia obstat concursus θεόπνευστος, sondern, ohne alle Rücksicht auf die Jüdische und Christliche Gnostik der Zeit, e scriptis propheticis et a spiritu sancto genommen, hinzufügend, scripsissetque Joannes ita omnino, si vel nullus etiam Plato, aut Philo nullus, umquam aliquid de Logo exposuissent, fuissentque inter vivos, — so sieht man wohl, daß unter den Exegeten noch

1) Sacrae exercitationes in Pauli ap. Epistol. ad Hebraeos, Philoniana lib. 7. cap. 10.

wenig Lust war zu einer gründlichen historischen Methode. Daraus erklärt sich auch, daß selbst die Historischgesinnten, bey denen die Strenge der theopneustischen Theorie schon sehr nachgelassen hatte, immer noch schwankten, ob sie unter dem Joh. Logos das göttliche Wort oder die göttliche Weisheit (Vernunft) verstehen sollten. Ja selbst die strengere grammatische Auslegung, die von Ernesti ausging, brachte es, aus Mangel an historischem Verstande, z. B. bey Tittmann, doch nicht weiter, als zu der ganz und gar ungrammatischen Erklärung, daß Joh. unter dem Logos den λεγόμενος, oder den ἐπαγγελλόμενος verstanden habe.

Erst mit Semler beginnt die gegenwärtige Periode der Auslegung des Prologs, die streng historische, kirchlich freye. Er hat das unbestreitbare Verdienst, die freye dogmenhistorische Forschung in der Exegese überhaupt geltend gemacht, und auf die Auslegung des Joh. Prologs zuerst recht angewendet zu haben [1]).

Indem er in der Paraphrase die Socinianische Auslegung vom Logos bestreitet, sagt er, adversus historiam nominis non licet interpretem aliquid comminisci. Alles Socinianische contra jus historiae verwirft er unbedingt. Nach den historischen Verhältnissen, insbesondere der antignostischen Richtung des Evangel. umschreibt er den Anfang so: Varias apud Vos sententias locum invenire intellexi de illo auctore melioris et cathol. religionis. — Scio etiam nomen aliquod singulare inter Graecos quosdam Christi amatores usurpari, quod post Deum quasi alium designat consiliorum Dei proprium statorem atq. procuratorem; λόγον certe jam philosophi quidam distinguere solent, consiliarium quasi et artificem Dei ratione universi atque illarum rerum, quas Deus per ipsum procurare atq. administrare soleat; quo significatu et Judaeorum et Graecorum aliqui nomen λόγος jam varie frequentabant. Ego igitur deesse vestris studiis in meliorem religionem nolui; atque, ut quorundam minus stabiles atque certas opiniones corrigam, qui aut de λόγου natura aut de hominis Christi ortu et nomine quid certi statuant, non habent, lubenter illa certiora vobis suggero. Adscendendum est ultra universi hujus illa exordia, quae apud Judaeos per Mosen describuntur, atq. nec tum demum, cum mundi corporei origine, ille rerum extra Deum omnium

1) S. histor. Einleit. zu Baumgartens theol. Streitigkeit. Bd. 1. 67 ff. und Paraphr. Evang. Joan.

magister atq. artifex ortum suum habere coepit, aderat enim jam atq. gerebat suam provinciam ille λόγος in istis mundi primordiis; in societate et consuetudine Dei, quem solent patrem omnium dicere, vivebat, atque auctore Deo, patre, Deus et ipse erat, ejusdem summae naturae (minor enim nulla adhuc exsistebat,) et sortis divinae particeps.

Die Geschmacklosigkeit dieser Paraphrase hindert nicht, anzuerkennen, daß Semler zuerst den rechten Weg einschlägt, den Prolog aus seiner individuellen historischen Genesis zu verstehen. In seiner Auslegung ist auch im Einzelnen vieles richtig getroffen zum ersten Mahle, aus historischem Sinne und mit oft überraschendem philologischen Takt.

Diese Richtung war an sich zu gesund, um in Ernst wieder aufgegeben zu werden. Die dogmenhistorischen Forschungen seit Semler führten immer mehr zu einer zusammenhängenden alt- und neutestam. Dogmengeschichte. Je mehr insbesondere die Geschichte der religiösen Gnosis der alten und Christlichen Welt durchforscht wurde, desto klarer und herrschender wurde der historische Standpunct für die Auslegung des Prologs, welcher eben als ein Hauptdocument jener Gnosis in ihrem Christlichen Wendepuncte anzusehen ist. Darüber ist nun auch seit Semler unter den Verständigen kein Streit weiter, daß der Prolog zunächst aus seiner historischen Genesis auszulegen sey, nicht aus dem kirchlichen Trinitätsbegriffe [1]). Selbst diejenigen, welche mehr und weniger bewußt von dem kirchlichen Begriffe ausgehen, oder voraussetzen, daß darin das richtige dogmatische Verständniß schon gegeben sey, wollen dieß doch eben nur auf dem historischen Wege zu beweisen suchen [2]). In dieser Voraussetzung liegt immer etwas Hemmendes, aber auch das Richtige, daß der Joh. Logosbegriff für das Christliche Dogma eine bleibende Wahrheit hat, und daß es zur Aufgabe des Exegeten gehört, eben diese wesentliche Wahrheit zum Verständniß zu bringen. Dieß ist der rothe Faden auf dieser Seite. Aber nur, wo die strenge historische Betrachtungsweise weder von der kirchlichen noch gegenkirchlichen Befangenheit, noch auch von der indifferentistischen Enthaltsamkeit gestört und gelähmt wird, bildet sich nach und nach die richtige exegetische Methode. In diesem Bil-

1) So Morus in s. Recitationes in Evang. Joan. ed. Dindorf. p. 13 sqq. und Herder von Gottes Sohn nach d. Ev. d. Joh. S. 36 ff. Dieser verstand den Logos ganz modalistisch.

2) So Tholuck und Olshausen.

dungsprocesse sind wir noch begriffen. Und so ist auch noch fortwährend Streit, einmal über die historische Deduction des Prologs selbst, ob außer den alttestam. Prämissen von dem Worte und der Weisheit Gottes auch die außerbiblische Gnosis dazu gehöre, in welchem Umfange und Verhältnisse, sodann über die accommodative und polemische Seite der Joh. Darstellung, ferner über den bestimmten historischen Begriff des Joh. Logos im Zusammenhange des ganzen Evangeliums, ob und in welchem Sinne Joh. den Logos als trinitarische Hypostase gedacht habe oder nicht, wie er davon den historischen Sohn Gottes unterschieden, als menschgewordenen Logos, endlich über den wesentlichen dogmatischen oder rein speculativen Gehalt des Joh. Begriffs im Verhältnisse zu den andern Vorstellungsweisen des N. T. In diesen Streitfragen bewegt sich die gegenwärtige exegetische Litteratur des Prologs [1]). Dem aufmerksamen

1) Außer den Commentarien von Dr. Paulus, Kuinöl, Tholuck, Olshausen, Meyer, Matthäi (der Prolog, 1 - 14. die erste Gedankenharmonie des Evang., schildert den Gegensatz und die Einheit des ewigen und zeitlichen Erlösungsbewußtseyns. *Λόγος* ist das Bewußtseyn, näher das ewige Erlösungsbewußtseyn Gottes, welches in Christo zeitlich erschienen ist.), de Wette, und den neueren Werken über die biblische Theologie, so wie über die Geschichte der Gnosis, besonders der Alexandr.-Jüdischen, gehören hierher vornehmlich folgende Monographien: Süßkind, Etwas über die neueren Ansichten der Stelle Joh. 1, 1 - 14. v. J. 1803. in d. Magazin für Christl. Dogm. und Moral Stück 10. S. 1 ff. Hier werden die früheren Versuche von Teller, Löffler, Stäudlin, Eckermann, Ammon, Ziegler u. A., den Logos theils aus bloßen alttestam. Prämissen, theils aus der damahligen Gnosis (Philo) modalistisch zu erklären, als ein Abstractum, als eine Personification der Weisheit, oder Schöpferkraft Gottes, skeptisch behandelt. Die Philonische oder antiphilon. Richtung des Prologs wird geleugnet, eben so auch die kabbalistische gnostische Accommodation, theils aus grammatischen Gründen, theils aus der allgemeinen Voraussetzung des neutest., apostolischen Charakters. Endlich aber wird selbst unter der Voraussetzung, daß der Logos kein trinitarisches Subject sey, sondern die emanirte Kraft, die Weisheit Gottes, gezeigt, daß die Stelle eine analogisch-symbol. Belehrung über die Gottheit Christi und die einzige vollkommene Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur enthalte, nicht bloß eine vorzügliche Einwirkung der Kraft Gottes auf Jesus ausdrücke. Storr, Zweck der ev. Gesch. u. d. Br. d. Joh. 2te Ausg. 1809. versteht unter dem Logos ohne alle weitere historische Untersuchung den Sprecher, den Lehrer und denkt gleich als Subject den Sohn Gottes. Seiffarth, Spezialcharakt. der Joh. Schriften S. 46 ff. geht wieder auf den

Beobachter kann nicht entgehen, daß die historische und grammatische Seite der Auslegung immer mehr zu bestimmten, allge-

---

emanatistischen Begriff des Logos zurück, den Süßkind bestritten hatte, und behauptet, der Joh. Logosbegriff, selbst das σὰρξ ἐγένετο, sey ganz Philonisch. Rauch, über den Logos des Ev. Joh. in Zimmermanns Monatsschrift. Bd. 6. S. 194 ff., zeigt, daß in der Untersuchung über den Prolog Philos Lehre nur subsidiarisch zu gebrauchen sey, daß die Logoslehre des Joh. althebr. Ursprungs sey, populär Palästinensisch. E. G. Bengel Observat. de λόγῳ Joanneo Part. 1. 1824. (Opp. acad. p. 409 sqq.) Grammatische, historische Bestimmung der Bedeutungen des Wortes λόγος. Im Prolog sey entweder gemeint das Abstractum der göttlichen Macht und Weisheit (altteſt.), oder das Concretum des Philon. Logos. Die Abhandl. ist nicht vollendet, aber unstreitig will B. den ersten Begriff geltend machen. Bäumleins Versuch, die Bedeutung des Joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. 1828. Dieser weit über die bibl. Grenzen ausschreitenden Erklärungsweise steht gegenüber Lange, der Logos d. Joh. grammat. untersucht in d. Stud. u. Kritik. 1830. Hft. 3. S. 672 ff. (vergl. oben S. 249 f.). B. Bauer, über d. altteſtam. Hintergrund im Evang. d. Joh., in der Zeitschrift für spec. Theol. Bd. 1. Hft. 2. S. 158 ff., zeigt die Verschiedenheit des Phil. und Joh. Begriffs. Nach Philo sey der Logos der Gedanke Gottes von der endlichen Welt, nach Joh. der ewige Gedanke Gottes von sich selbst, also Gott und Wort identisch, Gott, des Wortes Inhalt. Der Prolog wird angesehen als die Christl. Vollendung der im A. T. angefangenen Entwicklung der Logosidee, d. h. der Idee des sich in sich selbst unterscheidenden, offenbarenden Gottes. Vergl. damit Matthies, Propädeutik der neuteſt. Theol., wo S. 246 ff. der Joh. Logos begriffen wird als Gott in der ewigen Selbstoffenbarung und Vermittlung seiner und somit als unendliches Denken oder absolute Vernunft sich wissend und sich äußernd. Daub, über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen, in den theol. Studien u. Kritik. 1833. Heft 2. S. 355 ff. Eine Metaphysik des Logosbegriffs in Hegelscher Dialektik, jenseits aller Historie und Auslegung. Es wird gezeigt, daß beyde Sätze gleich gelten, Gott ist der Logos und der Logos ist Gott, und daß, wie von dem Gedanken Gottes im Menschen, so auch von dem Worte dafür, dem Namen Gottes, das Princip nicht im Menschen, sondern in Gott selbst liege. Vrgl. Strauß, Charakterstiken u. Kritiken. S. 146 ff., wo ein kurzer Auszug die abstruse oder abstracte Dunkelheit des Aufsatzes zu heben sucht. Vrgl. Weiße, Evangel. Gesch. Bd. 2. S. 186 ff. u. 520 f., s. oben S. 374 ff. und Frommanns Joh. Lehrbegriff in s. Verhältnisse zur gesammten bibliſchchristl. Lehre. 1839. 8. Nach S. 138 ff. ist der Logos bey Joh. das Wort, worin Gott sich selber offenbar und bewußt wird, ein zwar von Gott persönlich? unterschiedenes, aber durch essentielle Einheit ihm gleiches Wesen. Dieß ist der Zug des neueren trinitarischen Gottesbegriffs!

mein anerkannten Resultaten fortschreitet, während die dogmatische Verständigung auch auf dem Grunde jener Resultate noch sehr schwankt, einmahl zwischen der ängstlichen Enthaltsamkeit von aller speculativen Ergründung und dogmatischen Feststellung und einer sich fast verlierenden speculativen Vertiefung; sodann zwischen der Athanasianischen und modalistischen Verständigung. Hier sieht man aber leider von Neuem die Gefahr entstehen, daß der noch nicht vollendete exeget. Proceß durch den dogmatischen Begriff, den kirchlichen wie den unkirchlichen, ja durch jede beliebige speculative Voraussetzung gestört wird [1]).

1) Es ist wohl nur eine Paradoxie, wenn neuerdings behauptet worden ist, daß die Bedeutung des Joh. Logos nicht aus den alten Religionssystemen zu entwickeln, vielmehr umgekehrt die Religionssysteme aus der Bedeutung des Joh. Logos zu verstehen seyen. Wenn dieß so viel heißen soll, daß in einer gegebenen historischen Reihe jeder frühere Moment vollkommen nur aus dem späteren zu verstehen sey, so ist das wahr, aber eben so nothwendig ist, jeden späteren aus allen früheren zu verstehen. Ist freylich der Joh. Logos der absolute Begriff selbst, so ist die Paradoxie zwar eine richtige Consequenz, aber wer möchte jene Prämisse behaupten? Daß der Logosbegriff einen allgemeinen Erklärungsgrund in dem menschlichen Denken hat, wird nicht geleugnet. Aber, wenn im N. T. der Logosbegriff und Ausdruck ein absolut nothwendiger wäre, so müßte er von Christo und allen Aposteln gebraucht worden, und es müßte unmöglich seyn, sich Christus als Sohn Gottes ohne den Logosbegriff denkbar zu machen.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 6. §. 2. Ich bedauere, daß ich für die Einleitung den sehr anziehenden, geistvollen Aufsatz von Dr. Ed. Reuß, Ideen zur Einleit. in d. Ev. Johannis, Bruchstücke aus akad. Vorlesungen, in der Denkschrift der theol. Gesellschaft in Straßburg, noch nicht benutzen konnte. Die Abhandlung ist mehr skizzenartig. Aber gerade in der prägnanten Kürze liegt ein Hauptreiz.

Der Verf. ist von der Joh. Authentie des Evangel. überzeugt. Er führt den Beweis dafür rein aus dem Evang. selbst, indem er, zunächst ohne alle Rücksicht auf die kirchl. Traditionen, von der Charakteristik des Evangel. nach Inhalt und Form, verglichen mit den synoptischen Evangelien, ausgeht. Er bezeichnet das Evangelium als ein nach Inhalt und Styl individuelles, nicht historisirendes, sondern dogmatisches, theologisches Werk. Sehr anziehend und treffend ist hier die Charakteristik der Theologie des Evangel., in ihrer Verschiedenheit von der Pauliniſchen. Ohne alle polemische Absicht habe, sagt er, der Evangelist eben nur die Resultate seines Nachdenkens über Christus der Welt mittheilen, und von dem neuen Leben in ihm Zeugniß geben wollen. Der geschichtliche Stoff, dem dogmatischen untergeordnet, sey mittelbar oder unmittelbar aus dem Gedächtniß des Lieblingsjüngers geflossen; die Reden, oder vielmehr Gespräche, von den synoptischen verschieden, ohne in Widerspruch damit zu seyn, haben zu ihrem Inhalte die wesentliche Lehre Jesu,

obwohl nicht den ganzen Umfang derselben, ihrer Form nach theilweise sich anschließend an historische Erinnerungen, theilweise aber aus freyer, subjectiv geordneter Reproduction hervorgegangen. Nachdem der Verf. zuletzt die historische Persönlichkeit des Schriftstellers näher charakterisirt hat, soweit sich dieselbe im Evangel. zu erkennen giebt, zeigt er, daß nach allen inneren Anzeichen entweder Joh. der Apostel selbst der Verf. sey, oder doch dem Verf. das zureichende und hinlänglich verbürgte Material geliefert habe. Die äußeren Zeugnisse ließen, weil sie erst zwey Menschenalter nach der wahrscheinlichen Abfassung des Ev. bestimmt etwas aussagten, die Möglichkeit einer Verwechselung des Apostels mit einem Schüler desselben offen. Aber das Zeugniß in Kap. 21., welches ein späterer, aber bald nach dem Tode des Apostels gemachter Zusatz sey, ferner die hinreichend verbürgte Johanneische Authentie des ersten Briefes, und endlich die gewöhnliche Bezeichnung des Jüngers, den der Herr lieb hatte, — dieß zusammen mache höchst wahrscheinlich, daß die alte Tradition Recht habe.

In allem Wesentlichen müßen wir dem Verf. beystimmen. Ueber Einzelnes, namentlich Exegetisches, läßt sich streiten, z. B. darüber, ob der Prolog nur auf 1, 1 – 5. zu beschränken sey. Nach meiner Meinung geht der Prolog so weit der Logosbegriff herrscht, und dieser herrscht bis 1, 18. Aber auch da, wo man dem Verf. nicht beystimmen kann, wird man heilsam von ihm angeregt.

Zu S. 24 ff. Vergl. Jachmanns kritische Skizze, der Presbyter Johannes, in Pelts, Mitarbeiten. 1839. Heft 4. S. 3 ff.

Hier wird zu zeigen gesucht, daß der Presbyter der Verf. des zweyten und dritten Joh. Briefes sey, vielleicht auch der Apokalypse. Der Verf. ist so gütig, auf meinen Commentar zu den Briefen (erste Ausgabe) Rücksicht zu nehmen. Er bestreitet mich zum Theil mit Recht. Aber

er hätte sich viel Polemik ersparen können, wenn er die zweyte, doch schon 1836. erschienene, Ausgabe des Commentars gekannt hätte.

Zu S. 53. Z. 4 ff. Daniels Tatianus, der Apologet, enthält S. 87 ff. eine neue, gründliche Untersuchung über Tatians Diatessaron, insbesondere über das Zeugniß des Dionysius Bar-Salibi, welche mich bestimmt, meine unbedingte Zustimmung zu Credners Ansicht zurückzunehmen.

S. 105. Nach Strauß und Weiße ist noch E. C. J. Lützelberger, als Gegner der Echtheit des Evang., ja sämmtlicher Joh. Schriften im Kanon aufgetreten in s. Schrift: Die kirchliche Tradition über d. Apostel Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840. 8.

Die Bestreitung der kirchl. Tradition enthält wesentlich nichts Neues, nur, daß die Einwürfe von Vogel, Bretschneider u. A. ganz auf die Spitze getrieben sind. Aber der Verf. streitet nicht immer mit den Waffen einer skeptischen Kritik, sondern schlägt oft mit den Knütteln der schnödesten Verachtung des kirchlichen Alterthums darein, wodurch dann auch der polemische Ton hie und da sehr mißtönig geworden ist und der Würde des Gegenstandes unangemessen. Neu ist, so viel ich weiß, daß Andreas, nicht Johannes der geliebte Jünger seyn soll, der an der Brust des Herrn lag. „Denn nach 1, 40. 6, 5 – 9. 12, 21. 22. stehe Andreas bey Jesu in besonders hoher Gunst. So werde er 13, 23 f. 20, 2. den Lesern des ersten Theiles K. 1 – 12. verständlich genug der Lieblingsjünger Jesu genannt. Auch 18, 15. 16. und 19, 26. 27. sey derselbe Andreas gemeint, aber 1, 37 f. sey der andere Jünger Thomas." Der Verf. findet seine Vermuthung besonders dadurch bestätigt, „daß Andreas und der sogenannte Lieblingsjünger nie nebeneinander vorkommen, sondern von Kap. 13. an statt Andreas der Lieblingsjünger, und daß

Petrus in den letzten Kapp. mit dem Lieblingsjünger in eben so naher Gemeinschaft vorkomme, als 1, 41. 42. mit seinem Bruder Andreas." — Aber höchstens aus 12, 21. 22. könnte man schließen, daß Andreas Christo besonders nahe stand. Aus den übrigen Stellen folgt nichts. Die Hauptsache aber ist, warum nennt der Evangelist bis Kap. 13. den Andreas ohne besondere Auszeichnung, und von Kap. 13. an nie mehr namentlich, und ohne alle Zurückweisung? Eben jener Andreas, fährt L. fort, sey nach der Sage nach Scythien gegangen, wie Thomas nach Parthien u. s. w. Wie nun der erste Brief des Joh. an die Parther geschrieben sey, so sey auch das Evangel. in dieser Gegend entstanden, unter der Einwirkung des Apostels Andreas, wie die Sage in dem bekannten Muratorischen Fragmente andeute. Die Eigenthümlichkeit des Evang., seine durchgehende Unabhängigkeit, und vielfache Abweichung von den synoptischen, erkläre sich eben am besten daraus, daß es jenseits des Euphrats, außer dem Bereiche des Römischen Reiches, geschrieben sey. Dafür spreche auch die Polemik des Evang. gegen die Johannisjünger und die Doketen, welche vorzugsweise in Syrien verbreitet gewesen. Genauer noch bestimmt L. die Abfassung des Evangel. auf folgende Weise. „Der Verf. sey, weil er den Samaritanern so besonders günstig sey, wahrscheinlich ein geborener Samaritaner. (War es Lukas auch wegen der Parabel von dem barmherzigen Samariter?) Derselbe sey bey dem Herannahen des Jüdischen Krieges, etwa v. 68 – 70. als ein Knabe von 8 – 12. Jahren mit seinen Eltern über den Euphrat in die Gegend von Edessa geflüchtet, und dort Christ, vielleicht gar Bischof geworden, auch mit dem Apostel Andreas, dem Lieblingsjünger, in Verbindung gekommen. Nach den Traditionen eben dieses Apostels habe der Pseudojohannes, etwa 130 – 135., sein Ev. für Parthische Christen geschrieben."

Was für ein Hypothesenkram! Haben wir andern un-

glücklichen Leute, welche der kirchl. Tradition einiges Vertrauen schenken, leichtgläubig und willkührlich alles aus der Luft gegriffen, woher hat Herr Lützelberger seine wahre Geschichte? Die achtbarsten Traditionen werden von dieser heroischen Kritik verworfen, verdächtigt, und aller geschichtliche Stoff rein ausgefegt; dagegen wird, um den leeren Raum wieder zu füllen, alles geglaubt und geachtet, auch das Sagenhafteste, Unerweislichste, wie z. B., daß der erste Brief des Joh. für Parthische Christen geschrieben sey, sobald es nur einigen Schein gegen die Joh. Authentie des Evang. gewährt. Was würde Herr L. sagen, wenn er diese seine Meinung in der kirchlichen Tradition oder bey irgend einem von uns Leichtgläubigen gefunden hätte! Er fragt aber getrost: Ist in diesem allen etwas Gesuchtes, Gezwungenes, Unwahrscheinliches? Ich meine nicht, antwortet er selber frisch weg. Aber außer ihm und dem gläubigen Rec. in d. H. L. Z. 1840. Nr. 134 ff., der, unter vielem Keifen auf Andere, von diesem Buche eine neue Periode der Kritik des Joh. Evangel. datirt, möchten wohl nur wenige so antworten.

Ich achte den Mann, der den Muth gehabt hat, seiner Ueberzeugung Amt und Brot zum Opfer zu bringen; ich verketzere Niemand, auch ihn nicht seines Buches wegen. Ich finde, daß seine Einwürfe gegen die kirchl. Tradition im Einzelnen beachtungswerth sind, und genauere Erörterung verdienen, wozu aber hier nicht mehr der Ort ist. Aber wer so willkührlich Geschichte macht, hat kein Recht, über anderer Leute Willkühr und Leichtgläubigkeit zu klagen.

Zu S. 149. vergl. die Abhandl. v. K. Frommann, über die Echtheit und Integrität des Ev. Joh. mit besonderer Rücksicht auf Weiße's ev. Geschichte, in den Studien und Kritiken v. 1840. Heft 4. S. 858 ff.

Zu S. 336. Kap. 1, 13. bemerke den eigenthümlichen Gebrauch von *αἷμα* bey Nonnus, Paraphr. von 3, 1. *ἦν δέ τις, ἱερὸν αἷμα νοοπλανέων φαρισαίων.*

S. 339. Anm. 1. ist so zu lesen: Nach Griesbach. Aber ich habe u. s. w.

Zu S. 489. Anm. 1. vergl. E. Volckm. Kohlschütter Comment. exeget. de loco Evang. Joan. 2, 19. Dresd. 1839. 8. Hier wird die Auslegung der Worte von Joh. verworfen, dagegen das Mißverständniß der Juden für den richtigen Verstand des Ausspruchs erklärt, in dem Sinne aber, in welchem Jesus Matth. 12, 1 – 8. sich als Herrn des Sabbaths erkläre. Jesus habe eine solche Antwort gegeben, ut importunas Judaeorum quaestiones a se amoliretur, eos ad silentium redigeret, simulque Messianam suam auctoritatem adsereret. Aber diese Antwort bliebe auch so gefaßt abentheuerlich. Ganz anders ist doch die Abweisung der Pharis. Matth. 21, 23 ff. und auch die Matth. 12, 38 ff., worauf der Verf. sich beruft. AG. 6, 13. 14. aber kann als Beleg für jene Auslegung nicht gebraucht werden, da hier das Mißverständniß der Juden mit dem richtigen Sinn der Worte Jesu vermischt erscheint.

Ebend. Anm. 2. Vergl. Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu, 249 ff. Auch Dr. Fritzsche vertheidigt in der Rec. m. Commentars H. L. Z. 1839. Ergänzungsbl. Nr. 28. 29., wofür ich ihm sehr dankbar bin, die Joh. Auslegung des Ausspruchs, „als die dem Geiste unsrer Evangelien völlig angemessene." Wenn das so viel heißen soll, als sie entspreche ganz der Art, wie in unsren Evangelien dergleichen Aussprüche Christi gedeutet werden, so bestreite ich dieß gar nicht, behaupte es vielmehr. Allein es kommt doch auch dem historischen Ausleger darauf an, ob die Joh. Auslegung den Worten und dem Zusammenhange des Ausspruchs objectiv entspricht. Dr. Fritzsche behauptet, „der Exeget, welcher das Ueberlieferte sorgfältig zu erklären habe, könne den Ausspruch bloß in Uebereinstimmung entweder mit den Juden oder dem Johannes erklären." Dieß würde voraussetzen, daß entweder jene, oder dieser den Ausspruch richtig erklärt

haben. Denn gewiß muß uns doch daran gelegen seyn, zu wissen, was Jesus selbst wirklich gemeint habe. Aber worauf beruht jene Voraussetzung? Es liegt am Tage, daß die Juden Jesum falsch verstanden; Johannes aber sagt selber, daß er ihn später erst recht verstanden habe. Wenn nun die Worte unbedingt keinen andern Sinn zuließen, als den Joh. darin findet, so würde ich nicht der Letzte seyn, der beystimmte. Allein der strenge Wortsinn ist eher den Juden günstig, als dem Johannes. Geht man von dem Jüdischen Mißverständnisse nicht der Worte, sondern des darin liegenden Räthsels aus, so kommt man auf den rechten Verstand der Worte, der Mark. 14, 58., vergl. AG. 6, 12 ff., angedeutet ist. Dieß ist auch eine Ueberlieferung. Ich gebe zu, daß, wenn Jesus mit den Worten τὸν ναὸν τοῦτον auf seinen Körper hinwies, eine nähere Bestimmung, wie τοῦ σώματός μου, nicht nöthig war. Aber Joh. sagt von dem Act der Hinweisung Christi auf seinen Körper kein Wort. Ist der Ausspruch ein ὀξύμωρον, so muß ich darauf verharren, daß weder die proverbiellen 3 Tage, noch das, wenn man will, prägnant gebrauchte, Pronomen αὐτόν, so fern es ein ἄλλον oder ἀληθινὸν involvirt, so schwierig und widerspenstig ist, um unsere Auslegung nicht zu gestatten. Auch kann ich davon nicht abgehen, daß für den prägnanten Gebrauch des Pronomen αὐτὸν Matth. 10, 39. eine wirkliche Parallele ist. Der Unterschied ist nur der, daß ψυχὴ an sich schon doppelsinnig ist, und das ὀξύμωρον mehr am Tage liegt, als in unsrer Stelle. Aber obwohl man sagen kann mit Dr. Fritzsche, ein abgebrochenes (zerstörtes) Gebäude lasse sich doch eben wieder herstellen, so ist doch das hergestellte immer ein anderes. Und wenn man durch die 3 Tage genöthigt wird, an einen andern Tempel, als den sichtbaren, zu denken, so liegt doch auch nach biblischer Denkweise nahe, sich unter diesem andern Tempel einen unsichtbaren zu denken, vergl. Mark. 14, 58. AG. 7, 48. 17, 24.

Apok. 21, 22. 1 Kor. 3, 16. 17. Eph. 2, 21. 2 Kor. 6, 16., welche Stelle auf Levit. 26, 12. und ähnliche zurückweist, wo schon im A. T. die Vorstellung eines geistigen Tempels Gottes vorbereitet wird, vergl. Es. 66, 1. Jerem. 31, 33 ff. (v. d. neuen geistigen Bunde). Daß dem Joh. bey seiner Auslegung nur das Bild von dem Leibestempel vorgeschwebt hat, ist kein Beweis dagegen, daß Jesus bey dem Ausspruch an den geistigen Tempel dachte, der weder auf Garizim, noch in Jerusalem, stehen werde.

Zu S. 577. Z. 6. Joh. war bey diesem Gespräch nicht gegenwärtig, s. V. 8. u. 31., so wenig wie bey dem Gespräch mit Nikodemus, woher hat er es? Seine Abwesenheit beschränkt die Sicherheit seiner Erzählung, hebt sie aber nicht auf. Durch das V. 31. folgende Gespräch mit den Jüngern konnte Jesus zu einer ausführlicheren Mittheilung veranlaßt werden, woraus Johannes schöpfte.

Zu S. 578. Credner in d. Einleit. 1. 264 f. meint, Joh. könne sich bey der Abfassung seines Evangel. eines Schreibers bedient haben. „War dieser, fährt er fort, ein Grieche oder auch nur ein Helleniſt in Ephesus, so konnte der etwas schnarrend fast *Σιχάρ* ausgesprochene fremde Ortsname ihm wie *Σιχάρ* statt *Σιχέμ* lauten. Ein solches hinzugeschnarrtes R ist im Munde der Semiten etwas sehr Gewöhnliches. Die Syrer sagten Darmeschek statt Dameschek, Damascus. — In den Palmyr. Inschriften bey Wood ruins of Palmyr. XVI, 3. findet sich *ἀργαπητός* für *ἀγαπητός*.“ Nach Lützelb. S. 288. a. a. O. ist *Συχάρ* die wirkliche Benennung der Stadt bey den Samaritanern selbst, welche aus den oberen Ländern Syriens oder Assyriens stammend, durch ihre schnarrende Gebirgssprache den Namen also umgewandelt hatten.

Bey dem Mangel an allen sicheren Daten ist's eben so schwer, sich der Hypothesen zu enthalten, als die rechte zu treffen.

Zu S. 583. Anm. 5. und 6. Die herrschende Ansicht,

die auch im Commentar vorausgesetzt wird, daß die Samaritaner ein Mischvolk aus den zurückgebliebenen Ueberresten der Zehnstämme und den heidnischen Colonisten gewesen, ist neuerdings von Hengstenberg in d. Beitr. Bd. 2. S. 1 ff. gelehrt und scharfsinnig bestritten, von Kalker dagegen in d. theol. Mitarbeiten von Pelt v. 1840. Heft 3. (die Samaritaner ein Mischvolk) S. 24 ff. so eben von Neuem vertheidigt worden, nicht ohne Glück, wie mich dünkt. Uns interessirt diese Streitfrage hier nur in so fern, als Hengstenberg darauf, daß auch im N. T. der heidnische Ursprung der Samaritaner vorausgesetzt werde, die symbolische Auslegung des ganzen Gesprächs gründet, die er so sehr für die einzig richtige hält, daß er im Namen der gläubigen Exegese Dr. Strauß ernsthaft um die Ehre beneidet, zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben [1]). Strauß indeß leugnet alle wirkliche Geschichte in der Joh. Erzählung, und erklärt das Zusammentreffen Jesu mit der Samarit. Frau für die poetische Darstellung der gleich darauf erzählten Wirksamkeit Jesu unter den Samaritanern, wie dann diese selbst eben nur das sagenhafte Vorspiel der nach dem Tode Jesu erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien sey. Die Joh. Darstellung sey vornehmlich der Erzählung Genes. 24, 15 ff. nachgebildet, aber im Contrast mit 24, 16., wo es von der Rebekka heiße, *παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν*, werde hier von der Samaritanerin, als der Repräsentantin eines unreinen Volkes, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte und jetzt in einem falschen Gottesdienste lebe, gesagt *πέντε ἄνδρας ἔσχες* u. s. w.

Hengstenberg zweifelt nicht an der Wahrheit der Geschichte, aber er hält die Handlung für eine symbolische, die einen weissagenden Charakter habe. „Die Samaritanerin,

1) Leben Jesu in d. ersten Ausg. Bd. 1. 517 - 519., in der zweyten 1. 580 f. In der dritten wird die symbol. Deutung nicht mehr vorgetragen.

meint er, sey die Repräsentantin des Volkes, welches V. 22. von Jesu als ein heidnisches, als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ characterisirt werde, als ein solches, dem alle wesenhafte Erkenntniß des Objects der Religion, Gottes, fehle, — dessen Religion eine durchaus subjective, und also so gut wie gar keine sey, eine selbstgemachte, eine ἐθελοθρησκεία u. s. w. Alles, was Jesus zur Frau sage, sage er symbolisch zum Volke. Er fordere von ihr zu trinken, um seinen geistlichen Durst nach dem Glauben der Samaritaner zu stillen. Nicht augenblicklich wolle er denselben anregen, sondern alles sey prophetisches Vorbild und Vorspiel von dem, was nach seiner Erhöhung unter dem Volke geschehen solle. So sey besonders V. 16 – 18. symbolisch zu verstehen; die fünf Männer der Frau seyen Andeutung der fünf heidnischen Völkerschaften, woraus das Volk entsprungen sey, vergl. 2 KK. 17, 24., also Bezeichnung des rein heidnischen Ursprungs der Samaritaner, der fünffachen geistlichen Ehe, worin das Volk früher mit seinen Götzen gestanden habe. Diese Ehe sey aufgelöst, das Volk habe sich um die Ehre mit Jehova beworben, aber dieselbe wurde ihm versagt, weil es nicht zu Israel gehörte. — Wenn Jesus der Frau sage: Rufe deinen Mann, — so heiße das: er, der Messias wolle künftig, nach aufgehobener Schranke zwischen dem Volke und Jehova, des Volkes wahrer Mann seyn, u. s. w."

Hengstenberg verwirft die „wilden" allegorischen Auslegungen des Origenes und Augustin von dieser Erzählung, aber seine Erklärung von V. 16 – 18. ist in der That nicht viel zahmer, als die des Origenes [1]), der es auch nicht an aller Schriftraison fehlt. Allein etwas mehr und weniger wild, thut nichts zur Sache. Ich kann die Ansicht in keiner Art theilen, und bemerke dagegen Folgendes:

---

1) Tom. 13, 8. und 9.

1. Zur Zeit Christi und der Apostel war das Samarit. Volk, wenn es auch ursprünglich überwiegend, ja rein heidnisch gewesen wäre, was aber gar nicht erwiesen ist, doch im weiteren Verlauf längst mit Jüdischen Elementen so vermischt worden, daß es wenigstens als halb Jüdisch galt. Insbesondere war in seiner Religion, wie schon der Samarit. Pentateuch bezeugt, das Jüdische Element das herrschende. Sie werden wegen der heidnischen Mischung von den Juden als Häretiker angesehen, s. Joh. 8, 48., aber Matth. 10, 5. 6. doch bestimmt von den Heiden unterschieden. Der dankbare Samariter Luk. 17, 18. wird ein ἀλλογενὴς genannt, aber dieß heißt nicht nothwendig ein Heide. Zum οἶκος Ἰσραὴλ gehörten die Samaritaner allerdings nicht, es war zu viel fremdes Assyrisches Element unter ihnen. Die Unvollkommenheit oder Unvollständigkeit ihres Judenthums mag mit dem heidnischen Element ihres Ursprungs zusammengehangen haben. Aber weder Johannes noch Christus konnte die Bewohner von Sichem, von denen Joh. 4. zunächst die Rede ist, als Heiden, als ἄθεοι ἐν τῷ νόμῳ betrachten. Wenigstens in und bey Sichem war nach Joseph. Arch. 11, 8. 7. viel rein Jüdisches Element, eingewandert seit Manasses. Dieser tolle Pöbel von Sichem, wie Sirach 50, 25. 26. sagt, wurde von den Juden besonders gehaßt. Aber nach Joh. 4, 22. beteten sie doch denselben Gott an, wie die Juden, obwohl mit geringerer Erkenntniß, nach V. 19. haben sie die Jüdische Vorstellung des Prophetenthums, nach V. 25. 29. 42. auch die Messiasidee; sie haben den Pentateuch und berufen sich auf die altteſtam. Patriarchengeschichte. Was kann Jüdischer seyn? So waren sie wenigstens doch mehr Juden, als z. B. die Proselyten des Thores. Wenn freylich die ganze Joh. Darstellung von einem unwissenden Pseudojohannes erdichtet ist, so beweist das alles nichts. Wer aber, wie Hengstenberg, wirkliche Geschichte und echte apostolische Darstellung darin findet, der muß zugeben,

daß weder Joh., noch Christus sich die Samaritaner als Heiden gedacht haben kann. Zwar meint H., Johannes habe, um anzudeuten, daß er die Samaritanische Behauptung der Israel. Abstammung nicht für richtig anerkenne, eben zuerst den Namen Sichem in Sichar (Lügenstadt) verwandelt, gleichsam zum Compendium des ὑμεῖς προσκ. ὃ οὐκ οἴδατε, ähnlich wie Hosea 4, 15. 5, 8. 10, 5. Bethel in Bethaven. Aber wenn Joh. damit zu erkennen geben wollte, daß er das ganze Samaritanische Wesen für Lug und Trug halte, warum hat er dieß seinen Lesern mit keiner Sylbe angedeutet? Er mußte dieß um so mehr, da die folgende Darstellung eher eine günstige Meinung des Joh. von den Samaritanern verräth.

2. Man kann zugeben, daß Joh. in der Composition des Evangel. den beyden Gesprächen, mit Nikodemus und mit der Samaritanerin, eine Art von repräsentativen Charakter beygelegt hat, indem das erstere das Verhältniß Christi zu dem Pharis. Judenthume der Zeit, und zwar dem besseren, das letztere zu dem Samaritanischen Volke, und zwar dem empfänglicheren Theile desselben darzustellen scheint. Allein so wenig das Gespräch mit Nikodemus ursprünglich etwas anderes ist, als ein wirkliches Zwiegespräch in ganz individuellen Verhältnissen, wenn auch voll allgemeinerer Beziehungen und prophetischer Gedanken, eben so wenig darf die Unterredung mit der Samaritanerin anders, als in ihrer concreten Wirklichkeit gedacht werden, oder man macht die ganze Erzählung geradezu zu einem Gedicht. Dieß ist die lobenswerthe Consequenz von Strauß. Ist aber das Gespräch in concreten Verhältnissen wirklich gehalten, so können wohl allgemeinere Beziehungen und prophetische Hinweisungen darin vorkommen, aber sie müssen bestimmt ausgedrückt, und natürlich aus dem concreten Zusammenhange hervorgegangen seyn, wie auch wirklich der Fall ist. Sprach Christus zur Frau in dunklen Allegorien, geheimnißvollen Anspielungen, welche

sie nicht verstand, ja gar nicht verstehen konnte, so mag ein späterer Tiefforscher darin Zweckmäßigkeit und Natürlichkeit finden, dem schlichten Evangelisten muß aller Verstand davon und aller Sinn dafür ausgegangen seyn, da er in keiner Art eine Andeutung davon giebt, was er doch hätte thun müssen, für Leser, welche nicht ohne Weiteres z. B. die Fünfmännerey der Samariterin von der fünffachen heidnischen Wurzel des Samarit. Volkes verstehen konnten. Jesus liebt die paraboliſche, und bey Joh. insbesondere auch die allegorische Rede. Aber selbst die schwierigsten Stellen der Art haben den Charakter der Verständlichkeit und Natürlichkeit. Von einer so abentheuerlichen, dunkel allegorisirenden Geheimsprecherey, wie das seyn würde, was Hengstenberg in diesem Gespräche findet, ist sowohl der Johanneische, als der synopt. Christus in seiner heiligen Natürlichkeit weit entfernt. Man täusche sich nicht! Willkührliche Vertiefung des Schriftsinnes ist dem lebendigen Glauben an Christus und der wahren Achtung der heiligen Schrift eben so gefährlich, ja fast noch gefährlicher, als die Verflachung.

S. 612. Z. 9. v. u. Statt Coqt. lies Copt.

S. 621. Anm. am Ende, vergl. Euthymius zu d. St.: *Κυρίως οὖν σημεῖα μέν εἰσι, τὰ κατὰ φύσιν, ὡς τὸ ὑγιάζειν νοσοῦντας· Τέρατα δὲ, τὰ ὑπὲρ φύσιν, ὡς τὸ ζωοποιεῖν νεκροὺς καὶ ὀμματοῦν τυφλούς. Καταχρηστικῶς δὲ λέγονται καὶ τοὐναντίον.*

Zu S. 624. Z. 7. vergl. Nonnus Paraphrase v. d. St.: *Τοῦτο δὲ δεύτερον ἄλλο πάλιν ζωαρκὲϊ φωνῇ ἦχι πέδον Κανναῖον ἐν. εὐπύργῳ Γαλιλαίῃ, Ἰησοῦς κάμε θάμβος, Ἰουδαίηθεν ὁδεύσας —*

Ebendas. Z. 10. v. u. Statt etwa hinter, lies: etwa vor oder auch hinter.

Ebendas. Z. 3. v. u. Vergl. V. 46. Hat Joh. vielleicht auch die erste Rückkehr aus der Jordanaue, aus Peräa, nach Galiläa 1, 44. 2, 1., als eine Rückkehr aus

Judäa gedacht? Die Bestimmungen von Judäa und Peräa schwanken bekanntlich auch bey Josephus.

Ebendas. Z. 4. v. u. Euthymius bemerkt: *δεύτερον τοῦτο εἶπεν, οὐχ ὡς μετὰ τὸ πρῶτον μηδενὸς ἑτέρου παρὰ τοῦτο γεγονότος ἐν ὅλῃ τῇ Παλαιστίνῃ, ἀλλ' ὅτι μετὰ τὸ πρῶτον δεύτερον τοῦτο ἐν Κανᾷ γέγονε.* Vorher aber sagt er mit Chrysostomus, der Schlußsatz *τοῦτο πάλιν δεύτερον* u. s. w. werde von Joh. gemacht, nicht ohne Vorwurf gegen die Galiläer, *ὅτι καὶ δεύτερον σημεῖον ἰδόντες οὐκ ἠδυνήθησαν ἐφικέσθαι τοῦ μέτρου τῆς πίστεως τῶν οὐδὲν ἑωρακότων Σαμαρειτῶν.* Dieß wäre aber zu viel und doch zu dunkle Absichtlichkeit.

Zu S. 627. Z. 5. v. u. Auch die Alten scheinen an eine Abstufung des Wunderbaren gedacht zu haben, wie die Unterscheidung zwischen *σημεῖον* und *τέρας* bey Ammonius und Euthymius, welche wir S. 621. Anm. mitgetheilt haben, andeutet.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01115 4954

DATE DUE

JUN 15 1978			
JUN 2 5 [illegible]			

Demco, Inc. 38-293